LA VIE SPIRITUELLE

LE MYSTÈRE PASCAL

E. Flicoteaux : Le carême et la préparation pascale 252

Méliton de Sardes : Homélie sur la Pâque 262

APOSTOLAT ET SAINTETÉ

Th. Camelot : Action et contemplation dans la tradition chrétienne 272

Mgr Garrone : Aiguillages 302

D. Dubarle : L'Eglise et le monde, harmonie ou divorce? (suite) 311

CHRONIQUES

M. M. Philipon : En lisant Van der Meersch .. 336

A travers les revues, 348; *Les Livres*, 353.

N° 327 MARS 1948

ÉDITIONS DU CERF

LA VIE SPIRITUELLE

Paraît le 1er de chaque mois

Directeurs : A. PLÉ et A.-M. HENRY, O. P.

■

ABONNEMENTS

FRANCE :		ÉTRANGER :	
Un an.....	500 fr.	Un an.....	550 fr.
Abonn[t] de soutien..	700 fr.	*sauf :*	
Six mois	300 fr.	Angleterre.....	£ : 1-
Le numéro	50 fr.	Canada, U. S. A. (Amér. latine)	$: 4-
		Suisse.....	F. S. 15.

Pour la *Belgique*, s'abonner à
La pensée catholique, 33, Quai Mativa, Liége.
Un an : F. B. 150.

Chèque postal : Éditions du Cerf - Paris 1436-36

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre.

■

La correspondance doit être adressée à
ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, Boulevard de Latour-Maubourg — PARIS-VII[e]
Téléphone : INV. 30-53 (4 lignes groupées)

■

Publicité LECOMTE, 37, Rue de l'Échiquier, PARIS (X[e])
Téléphone : TAItbout 61-17 — 52-39

A nos Amis

Dans le numéro de Février nous avons demandé l'aide de nos amis en faveur des abonnés que leurs difficultés budgétaires empêchent de se réabonner.

A la date du 20 Février nous avons déjà reçu 3.000 francs, et 50 abonnés se sont offerts pour réexpédier leur exemplaire à un abonné en détresse.

Un grand merci au nom des bénéficiaires de cette entr'aide fraternelle qui, nous en sommes persuadés, n'en est qu'à son début.

LA VIE SPIRITUELLE
Nº 327 — Mars 1948

SOMMAIRE

LE MYSTÈRE PASCAL

E. FLICOTEAUX, m. b. LE CARÊME ET LA PRÉPARATION PASCALE 252

« Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans la gloire? » La souffrance du Christ, que nous commémorons pendant le carême ne doit donc pas arrêter sur elle-même notre regard mais le conduire vers la gloire pascale.

MELITON DE SARDES. HOMÉLIE SUR LA PAQUE 262

Voici le texte — récemment découvert et encore inédit en français — de la plus ancienne des homélies pascales que nous possédions (IIe siècle). Elle est due à cet évêque dont Eusèbe, l'historien, disait qu' « *il vécut toute sa vie dans l'Esprit Saint* ». *Le lyrisme du texte que nous publions le laisse bien en effet soupçonner.*

APOSTOLAT ET SAINTETÉ

TH. CAMELOT, o. p. ACTION ET CONTEMPLATION DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE 272

Mgr GARRONE. AIGUILLAGES 302

D. DUBARLE, o. p. L'ÉGLISE ET LE MONDE, HARMONIE OU DIVORCE? (suite) II — LES FONDEMENTS THÉOLOGIQUES DE L'OPTIMISME 311

Certains ont pu s'étonner de nous voir, dans le numéro précédent, traiter de la sainteté de l'apôtre sans nous appuyer sur la distinction classique de l'action et de la contemplation.

Nous voulions poser le problème en ses données spécifiques : la sainteté se mesure à la charité, et non pas à la contemplation; l'apostolat est un « envoi » et non pas une action.

Cela ne veut pas dire pour autant qu'action et contemplation soient des notions à rejeter (parce qu'elles seraient grecques et non pas bibliques) et qu'elles n'aient aucune place dans la sainteté de l'apôtre.

Tel est le point que nous abordons aujourd'hui, en faisant appel à la tradition chrétienne (P. Camelot) puis en suggérant comment action et contemplation doivent dans la vie de l'apôtre s'unir et s'enrichir l'une l'autre (Mgr Garrone).

Envoyé par le Christ pour travailler au dessein de salut du père sur le monde, l'apôtre doit s'efforcer d'en discerner les grandes lignes, celles de l'harmonie ou du divorce de l'Eglise et du monde. On trouvera ici avec joie, la suite, tant attendue, de l'article (paru en Décembre) du P. Dubarle.

CHRONIQUES

M. M. PHILIPON. En lisant van der Meersch. Réflexions d'un théologien 336

Après le jugement qu'avec l'implacable précision de l'historien M. l'Abbé Combes a porté sur ce célèbre ouvrage dans notre livraison de novembre, nous sommes heureux de publier aujourd'hui les réflexions d'un théologien dont on connaît en cette matière la toute spéciale compétence.

A TRAVERS LES REVUES

Masses ouvrières. — Caritas. — Evangéliser. — Nouvelle Revue Théologique. — Revue de l'Université d'Ottawa 348

LES LIVRES

Spiritualités étrangères.

Father Harrison, The everyday Catholic (*P. Renaudin*) 353

H.-A. Reinhold, The spear of gold (*J. T.*) 354

Vincent Mc Nabb o. p., An old apostle speaks (*M. L. T.*) 355

Saint Thomas Aquinas, On searching into God (*A. Liégé*) 355
The New Testament (*A.-M. H.*) 355
Julianus Pomerius, The contemplative Life (*Th. Camelot*) 355
Piero Bargellini, Sant' Antonino da Firenze (*H.-D. Berger*) 356
Angelo Quarto di Palo, L'Uomo e Dio (*H.-D. Berger*) 357
Ph. Oppenheim, o. s. b. Sacramentum regenerationis christianæ (*A. Liégé*) 358
Dr W.-H. Beuken, Ruysbroec en de middeleeuwse mystiek (*J.-A Bizet*) 358
Dom John Chapman, o. s. b., Geistliche Briefe (*G.*) 359
Anton Schraner, Blutendes Christentum (*G.*) 359
Paul Bolkovac, Menschlicher Opfergang und Göttliche Führung (*J. P.*) 360
Dr Hermann Lais, Eusebius Amort und seine Lehre über die privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik (*J.-A. R.*) 360
Romano Guardini, L'homme religieux de Dostoïewski (*J.-V.-M. Pollet*) 360

La Sainte Vierge.

R. P. Paul Philippe, o. p. La Sainte Vierge et le sacerdoce (*A. P.*) 361
R. P. Périnelle, o. p. Qui est celle-ci? (*M. L. T.*) 361
Abbé E. Bertaud, Etudes de symbolisme dans le culte de la Vierge (*H. M. M. B.*) 362

Spiritualité.

Bienheureux Henri Suso, Œuvre mystique (*A. M. H.*) 362
Ruysbroek, Œuvres choisies (*J.-A. R.*) 362
Sainte Marguerite-Marie, Œuvres choisies (*P. R.*) 363
Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit (*Th. Camelot*) 364
P. Gabriel de sainte Marie-Madeleine, o. c. d. Petit catéchisme de la vie d'oraison (*M. L. T.*) 365
P. François de Sales de l'I. C. Le Carmel, son histoire, sa fin, son esprit, son ascèse, son oraison (*M. L. T.*) 365
Maurice Zundel, Itinéraire 366
R. Plus, s. j. La fidélité à la grâce (*M. L. T.*) 366
P. Allard, Méditations sur la charité (*M. L. T.*) 366
Viennent d'arriver à la revue 367

Le carême et la préparation pascale

La liturgie du carême nous dispose à célébrer le mystère pascal.

Ce serait sûrement se méprendre sur la nature du carême que d'en faire ce qu'en font bien des livres de piété, une période commémorative de la vie souffrante du Sauveur. En réalité, le carême n'a jamais été autre chose, dans la pensée de l'Eglise, qu'une retraite collective de quarante jours dont le but est de nous préparer à revivre le mystère pascal, selon qu'il a pour objet, tout à la fois, la mort et la résurrection de notre chef, le Christ-Jésus. C'est bien ce qui ressort, très spécialement, de la liturgie elle-même, qui, d'un bout à l'autre de la quarantaine, vise à nous établir dans les dispositions qu'exige, de notre part, le retour annuel du grand anniversaire de notre salut.

D'abord, il n'est pas inutile de remarquer que le carême, dont la durée primitive était de quarante jours exactement, commençait autrefois un dimanche, c'est-

à-dire le jour qui, dès l'époque apostolique, avait été choisi, en souvenir de la résurrection du Christ, pour la célébration hebdomadaire du mystère pascal. Il est du reste facile de constater que, liturgiquement, le premier dimanche de carême demeure, encore aujourd'hui, le point de départ de la quarantaine, le véritable *Initium quadragesimale* (1). Rappelons-nous également que, depuis toujours, la messe stationnale de ce dimanche se tient en cette même basilique du Latran où, la nuit de Pâques, s'effectuait jadis, selon toute son ampleur, la grande solennité pascale, et où devaient s'achever, d'abord, l'octave de Pâques (2), et, plus tard, dans la nuit de la Pentecôte, la cinquantaine pascale elle-même. De fait, aucun sanctuaire de la ville n'était plus apte à servir de cadre aux fonctions pascales que le vaste sanctuaire dédié au Sauveur du monde et auquel se trouvait annexé le plus fameux baptistère de la chrétienté.

Quant à la messe de notre premier dimanche, comme nous l'avons déjà remarqué ici même (3), elle nous

---

(1) Secrète de la messe. — La liturgie n'a pas incorporé au « temps » de carême les quatre jours qui précèdent le premier dimanche : hymnes et capitules, antiennes, répons et versets, sont toujours empruntés à l'ordinaire férial de l'année. Jusqu'aux premières vêpres du dimanche, l'heure de vêpres n'est pas anticipée avant midi. Quant à l'emploi de la préface, quadragésimale, depuis le mercredi des cendres, il s'explique par le fait qu'elle se rapporte uniquement au jeûne.

(2) L'octave de Pâques, selon toute vraisemblance, se terminait, primitivement, le samedi après Pâques, qui, pour cette raison, était très solennel, et d'une plus grande importance liturgique que le dimanche de Quasimodo. L'oraison du samedi indique déjà une cérémonie de clôture. Le chant *Haec dies*, les *alleluia* ajoutés au *Benedicamus Domino*, la séquence *Victimæ paschali*, la préface de Pâques et le *Communicantes*, etc., tous ces différents rites, propres à la semaine pascale, cessent dès le samedi. (Cf. D. L. Beauduin, *La liturgie pascale*, dans *Les questions liturgiques*, 1912, p. 301.)

(3) Cf. notre article *Le mystère du carême* dans *La Vie Spirituelle* (mars 1947.)

met en face du mystère pascal selon qu'il comporte, tout à la fois, lutte et victoire. En effet, toute la liturgie de ce jour se déroule autour de la scène grandiose de la tentation du Christ, dont le récit s'achève sur la défaite du tentateur. Défaite momentanée, sans doute, mais qui n'en est pas moins le prélude et le gage de la victoire décisive que le Sauveur remportera plus tard sur l'enfer et sur la mort. Déjà, l'introït de la messe nous fait clairement entrevoir la phase glorieuse du mystère de notre salut : « Il m'invoquera et je l'exaucerai, *je le délivrerai et le glorifierai*, je le comblerai d'une éternité de jours ».

Ainsi, le jour même où elle nous introduit officiellement dans la quarantaine, l'Eglise nous met en contact avec le mystère pascal, et nous dispose à en repasser, à la suite du Christ, la partie douloureuse, pour partager avec lui la gloire de la résurrection. Depuis le premier jour du carême jusqu'au dernier, l'Eglise nous entraîne progressivement vers le mystère dont la célébration s'effectuera durant les deux dernières féries de la semaine sainte et se terminera au matin de Pâques. Car il y a réellement progression dans la préparation pascale (4). On peut même, à cet égard, diviser le carême en deux parties distinctes, dont le quatrième dimanche forme, pour ainsi dire, la ligne de partage.

Pendant la première moitié du carême, la liturgie met déjà constamment sous nos yeux les deux aspects du mystère pascal : passion et résurrection. Les textes liturgiques soulignent, tantôt l'un, tantôt l'autre de ces aspects, quand ils ne les font pas valoir simultanément. Voici, par exemple, la deuxième semaine de carême, Elle s'ouvre sur la scène de la transfiguration du Sauveur. Le récit de cet épisode se lisait solennellement,

(4) Cette progression liturgique est en rapport avec la préparation des catéchumènes au baptême.

jadis, dans la nuit du samedi au dimanche (5). Or, si le Seigneur, en cette circonstance particulièrement mystérieuse, se manifesta à trois de ses apôtres tel qu'il devait sortir du sépulcre au matin de Pâques, revêtu de tout l'éclat de sa divinité, ce fut non seulement afin de prémunir ses disciples contre le scandale de la croix, mais aussi, comme l'explique saint Léon (6), afin de nous donner à nous-mêmes, membres futurs de son Eglise, un gage certain de notre propre glorification. De plus, l'Evangile nous rapporte qu'en descendant de la montagne, le Christ enjoignit aux trois témoins de la transfiguration de n'en rien dire à personne avant que le Fils de l'Homme ne fût ressuscité d'entre les morts.

L'évangile du mercredi de cette même semaine, qui débute par une nouvelle annonce de la passion et de la résurrection, se termine par un entretien où le Seigneur avertit ses disciples que, s'ils veulent partager la gloire de son règne, il leur faut boire au même calice que lui, et, comme lui, se faire serviteur jusqu'au sacrifice de sa vie. La parabole des vignerons, qui se lit à la messe du vendredi, fournit au Sauveur l'occasion de prophétiser, non seulement sa propre mort, mais aussi son triomphe et le châtiment de ses ennemis.

Une fois parvenus au quatrième dimanche, nous avons franchi plus de la moitié du carême, et, comme de juste, la préparation devient plus immédiate. Ce qui vaut au dimanche *Lætare* sa note joyeuse, c'est très certainement ce fait qu'il inaugure une nouvelle étape vers la solennité pascale, dont la proximité est inten-

(5) L'évangile de la transfiguration se lit à la messe du samedi des Quatre-Temps. Mais cette messe se célébrait primitivement aux premières heures du dimanche, et elle tenait lieu de messe dominicale. C'est pourquoi les dimanches qui suivent les Quatre-Temps n'avaient pas de messe propre.

(6) Matines de la fête de la Transfiguration, leçons du second nocturne.

tionnellement soulignée dans l'évangile de ce dimanche, l'évangile de la multiplication des pains : *Erat autem proximum Pascha, dies festus Judæorum.* Ce n'est pas non plus fortuitement que la même indication se retrouve le lendemain dans cet évangile de l'expulsion des vendeurs du temple, où le Sauveur prédit une fois de plus, en termes voilés, le mystère de sa mort et de sa résurrection : « Détruisez ce temple, dit-il aux Juifs, en parlant de son corps, et en trois jours je le relèverai. »

Durant cette dernière partie du carême, toutes les péricopes évangéliques sont empruntées à saint Jean, qui nous raconte les préliminaires de la passion, mais non sans nous laisser pressentir la victoire finale du Rédempteur. Plus la quarantaine approche de son terme, plus l'influence de la solennité pascale se fait liturgiquement sentir. La semaine de la Passion, et surtout les premiers jours de la grande semaine, sont, comme il convient, pénétrés du mystère de la croix, mais de la croix déjà victorieuse de l'enfer et de la mort. De là cette tonalité très particulière des dernières féries du carême. D'une part, la liturgie fait repasser sous nos yeux les humiliations du Christ, elle met sur nos lèvres l'expression très vive de son angoisse et de sa douleur, et, d'autre part, elle nous fait célébrer comme chose acquise le triomphe du Sauveur sur la mort (7). Rien n'est plus significatif à cet égard que la liturgie de notre dimanche des rameaux, le dernier du carême. Non seulement les prières de la bénédiction des palmes, et la procession qui lui fait suite, nous permettent de rendre un hommage anticipé au Christ surgissant du tombeau, mais la messe elle-même reflète admirablement, en ses diverses parties, l'un et l'autre aspect du

(7) Aainsi, par exemple, dans la préface de la croix, les hymnes du temps de la Passion, l'introït du mardi saint et celui du mercredi, etc...

mystère pascal. C'est, d'abord, la collecte qui, résumant tout le mystère, demande pour nous la grâce de suivre le Sauveur dans ses abaissements, afin qu'il nous soit possible de participer à sa résurrection. Puis, c'est l'épître qui nous entraîne en quelques lignes jusqu'au centre du mystère. L'apôtre saint Paul nous y propose l'exemple du Christ s'humiliant jusqu'à la mort de la croix, pour nous faire partager la gloire de sa sublime exaltation, de telle sorte que, nous appropriant les paroles du répons graduel, qui, comme de juste, se rattache à l'épître, nous puissions, nous aussi, redire avec le Sauveur à son Père :

« Tu as tenu ma main droite,
Tu m'as conduit selon tes desseins,
et tu m'as élevé vers toi, dans la gloire. »

L'observance du carême rend effective notre participation au mystère pascal.

La célébration du mystère pascal, selon sa double phase douloureuse et glorieuse, doit avoir pour effet de renouveler et d'accroître en chaque chrétien la grâce du baptême, c'est-à-dire de nous faire mourir plus entièrement au péché, et de nous procurer comme une nouvelle naissance à la vie du Christ ressuscité : *ut peccatis mortui, justitiæ vivamus* (8). Or, toute l'observance du carême, dont les trois éléments essentiels sont la prière, le jeûne et l'aumône, nous aide à réaliser cette fin.

Il est manifeste que, d'un bout à l'autre de la quarantaine, la prière de l'Eglise est dominée par le souci de rendre aussi fructueuse que possible notre participation au mystère rédempteur. La plupart des collectes

(8) 1 *Pètr.*, 2, 29.

du missel présentent, plus ou moins explicitement, l'observance quadragésimale comme le moyen authentique de nous obtenir cette parfaite pureté de cœur qu'exigent de notre part les *sacra ventura* (9). Mais il est surtout remarquable que pour nous préparer à la solennité pascale, l'Eglise nous invite à en revivre chaque jour le mystère par l'oblation du sacrifice de la messe, dont elle a su faire, grâce à la liturgie stationnale, le centre véritable de toute l'observance du carême. En effet, ce que, par la messe, l'Église nous fait offrir à Dieu, c'est l'Agneau immolé, mais déjà vainqueur de la mort; c'est la passion du Christ, mais du Christ déjà glorifié et régnant à la droite du Père. A la messe, l'Eglise rend grâces à Dieu du mystère rédempteur, mais selon qu'il est déjà réalisé à notre profit. En communiant au sacrifice, nous mangeons la chair de l'Agneau pascal qui se donne à nous comme le gage de notre résurrection et de notre gloire future, et qui nous purifie des suites du péché. C'est ce que rappellent nombre de postcommunions, et notamment celle-ci, du premier dimanche de carême, dont la saveur est déjà toute pascale : « Que la réception de votre sacrement, Seigneur, nous restaure, et qu'après nous avoir purgés du vieux levain, elle nous introduise en participation du mystère de notre salut : *Et a vetustate purgatos, in mysterii salutaris faciat* (nos) *transire consortium.*

Puisque le carême nous prépare à la solennité pascale, il est naturel qu'il nous dispose plus directement à en revivre la première phase, la phase douloureuse, celle de la passion. Car, nous n'aurons part à la gloire du Christ que dans la mesure où nous aurons participé, d'abord, à ses souffrances : *Si compatimur, ut et conglorificemur* (10). Si donc, durant le carême, l'Eglise

(9) Collecte du vendredi après le deuxième dimanche.
(10) *Rom.*, 8, 17.

nous impose la pratique quotidienne du jeûne, — et sous ce terme il faut inclure tous les aspects de la mortification chrétienne, — c'est parce qu'elle considère le jeûne comme un moyen très efficace de nous introduire dans les dispositions requises pour célébrer dignement le mystère pascal. D'abord, le jeûne qui, normalement, comme en témoignent nombre de textes liturgiques, doit réduire en l'âme la concupiscence, germe pernicieux de tous les vices, est doué par là même d'une vertu toute particulière pour nous faire mourir au péché. De plus, les *majora jejunia* du carême, comme le remarque saint Léon, ont été providentiellement établis dans les semaines qui précèdent la célébration du mystère de la Croix, pour que, en mortifiant notre chair, nous puissions prendre une petite part à la passion du Christ et mériter, du même coup, de partager la gloire de sa résurrection (11).

Quant aux œuvres de miséricorde, que l'on désigne habituellement sous le terme assez modeste d' « aumône », et que saint Léon appelle si justement les « œuvres pies » *opera pietatis*, elles facilitent également notre participation à ce grand ouvrage de la charité divine, *magnum pietatis opus*, qu'est le mystère de la Croix. L'Eglise ne nous invite-t-elle pas, comme saint Paul, à suivre l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous à Dieu, en hostie d'agréable odeur? (12)

En définitive, toute l'ascèse du carême se ramène au mystère pascal comme à son exemplaire et son principe. Au cours de la quarantaine il ne peut y avoir accroissement de la foi, de l'espérance et de la charité que dans la mesure où le mystère du Christ s'immolant et ressuscitant pour nous s'impose à notre esprit et à notre cœur. La pratique des vertus morales est visible-

(11) *Serm.*, XLVII, 1.
(12) Epître du troisième dimanche (cf. *Eph.*, 5, 1-2).

ment conçue en fonction de ce même mystère. C'est pour nous permettre de participer à la passion du Sauveur et de partager ensuite son triomphe que l'Église nous exhorte à le suivre dans son humilité et son obéissance jusqu'à la mort de la croix. La collecte du dimanche des rameaux ne souligne-t-elle pas fort opportunément que le Christ n'a pris notre chair et n'a subi volontairement le supplice de la croix que pour nous donner l'exemple de l'humilité : *ad imitandum humilitatis exemplum?* N'est-ce pas dans la passion douloureuse de notre Sauveur, ce véritable « document de la patience » divine, *patientiæ documentum,* que nous devons puiser la force de souffrir chrétiennement, et avec cette patience que la liturgie quadragésimale nous recommande quotidiennement, et plusieurs fois le jour? (13) La quarantaine est, sans aucun doute, le temps le plus propice pour nous appliquer à suivre les traces de l'Agneau, et nous entraîner à la pratique de toutes les vertus dont il s'est constitué le souverain modèle au cours de sa passion.

Le carême nous introduit dans la joie de Pâques.

Cependant le carême ne nous aide pas seulement à suivre le Christ sur la voie du Calvaire, mais déjà il nous introduit dans la joie lumineuse de Pâques dont il nous fait goûter les premiers rayons. Car, nous l'avons dit ailleurs (14), il y a une joie du carême, et cette joie n'est pas autre chose qu'un avant-goût de l'allégresse pascale. Pour le bien comprendre, il faut nous transporter à l'époque où Pâques était l'unique

(13) Notamment à sexte et none de l'office férial.

(14) Cf. notre petit livre *Le sens du carême,* ch. IV, « La joie du carême ».

fête baptismale de l'année, et nous replacer nous-mêmes dans les dispositions des catéchumènes, attendant avec une joyeuse impatience l'heure où ils devaient être plongés dans la piscine baptismale, pour y renaître à la vie du Christ ressuscité. De la joie anticipée des catéchumènes nous percevons encore aujourd'hui l'écho dans l'introït du samedi *Sitientes*, qui respire une vive allégresse, l'allégresse de Pâques : *Sitientes venite ad aquas... venite et bibite cum lætitia* (15). Naturellement, plus on se rapprochait de la grande nuit pascale, plus la joie des futurs baptisés s'épanouissait.

Nous autres chrétiens, nous ne vivons plus, il est vrai, dans l'attente de notre régénération, mais, du moins, nous devons nous préparer à la solennité pascale avec la joyeuse certitude qu'elle nous apportera la grâce d'une véritable rénovation intérieure et d'un accroissement de vie divine. Ce n'est donc pas sans raison qu'au début de la semaine sainte l'Eglise nous fait demander à Dieu la grâce de venir avec joie célébrer, selon toute son ampleur, le bienfait de notre rédemption : *Et ad beneficia recolenda, quibus nos instaurare dignatus es, tribue venire* CAUDENTES (16).

Dom E. FLICOTEAUX, m. b.

(15) « Vous qui avez soif, venez aux eaux et buvez avec allégresse. »

(16) Lundi saint, oraison sur le peuple.

Méliton de Sardes

HOMÉLIE SUR LA PAQUE

L'homélie sur la Pâque, de Méliton, évêque de Sardes, est un document liturgique d'un très grand prix. Elle date en effet du second siècle et se trouve être la plus ancienne homélie pascale que nous possédions. Jusqu'à ces dernières années on n'en connaissait que quelques fragments. Le texte en a été retrouvé dans les papyri *appartenant à M. Chester Beattie et publié pour la première fois par M. Campbell Bonner en* 1940 (1). *C'est dire qu'il s'agit d'un texte encore presque inédit. Nous en donnons à* La Vie Spirituelle *la première traduction française. L'auteur nous est bien connu par ailleurs. Eusèbe le présente comme une des grandes figures du* II^e^ *siècle et nous dit « qu'il vécut toute sa vie dans l'Esprit-Saint ». Entre saint Polycarpe et saint Irénée, il appartient à ces générations encore toutes voisines de l'âge apostolique. Aussi avons-nous dans ses écrits l'écho du christianisme primitif. Malheureusement il ne nous reste de lui que des fragments, hormis l'Homélie sur la Pâque, qui en revêt un caractère plus précieux encore.*

---

(1) Studies and Documents edited by Kirsopp Lake, XII; Londres, 1940.

On remarquera les traits qui caractérisent cette homélie et qui nous font connaître ce qu'était la Pâque pour les premiers Chrétiens. Nous observerons d'abord la comparaison établie entre la Pâque juive et la Pâque chrétienne. Méliton exprime leur relation avec une fermeté remarquable qui ne sera jamais dépassée. Il ne rejette pas l'Ancien Testament, il ne le majore pas non plus. Selon une image qui sera reprise par Origène (2) *la Pâque juive est comme l'ébauche d'un sculpteur qui sert un temps, puis est détruite quand la statue est réalisée. Et Méliton a ce mot remarquable :* « *A chaque chose son temps* (kairos) ». *On remarquera en second lieu que la Pâque chrétienne n'est pas la fête de la Résurrection, mais celle du mystère chrétien tout entier. Elle comprend la Passion, la Résurrection, l'Ascension. Et même au delà toute l'économie du salut depuis les origines. Or c'est là le caractère propre de la Pâque primitive qui était l'unique fête liturgique. Nous la retrouvons dans l'homélie pascale d'Hippolyte de Rome, comme le P. Charles Martin l'a bien montré* (3). *Enfin le dernier trait de cette homélie est sa doctrine de la Rédemption qui apparaît, selon la doctrine paulinienne et primitive, comme victoire du Christ sur la Mort, considérée comme une puissance mauvaise personnelle.*

Il faut dire enfin un mot du style de notre texte. Tertullien a parlé du style elegans et declamatorium, *de Méliton. Le fait est que nous nous trouvons en présence d'une prose d'art, dont le procédé le plus caractéristique est celui du parallélisme de certaines formules, accusé encore par des allitérations et qui fait ressembler de nombreux passages de notre texte à des hymnes liturgiques.*

---

(2) Homélies sur le Lévitique, X, 1.

(3) *Un* περὶ τοῦ Πάσχα *de saint Hippolyte retrouvé, Rech. Sc. Relig.*, XVI, p. 148.

C'est moi qui ai défait la mort,
Qui ai triomphé de l'ennemi,
Qui ai foulé aux pieds l'Hadès
Qui ai enchaîné le Fort
Qui ai fait aborder l'homme dans les hauteurs du ciel.

Le texte grec donne le sentiment d'une musique verbale, où les mots s'appellent les uns les autres par leurs assonances. Il s'agit donc ici d'un genre proprement liturgique, qui participe à la fois de la prédication et de la jubilation et où l'âme du saint évêque, « qui vivait dans l'Esprit-Saint », célèbre le mystère pascal dans un langage inspiré.

J. D.

Vous venez d'entendre lire dans l'Ecriture le récit de l'Exode des Hébreux. Puis on vous a expliqué le sens littéral du mystère, comment l'agneau est immolé et comment le peuple est sauvé. Comprenez donc, mes bien-aimés. C'est ainsi qu'est à la fois, nouveau et ancien, éternel et passager, corruptible et incorruptible, mortel et immortel le mystère de Pâques. Il est ancien selon la loi, nouveau selon le Verbe, occasionnel selon le monde, éternel selon la grâce, corruptible selon l'immolation de l'agneau, incorruptible par la vie du Seigneur, mortel par la sépulture du Seigneur, immortel par la résurrection d'entre les morts.

La figure est passée, la réalité a été trouvée. Au lieu de l'agneau, le Fils est venu, et au lieu de la brebis, l'homme, dans lequel est le Christ qui contient toutes choses. L'immolation de l'agneau, la conduite de la brebis et l'Ecriture de la loi ont été accomplies en Jésus-Christ par qui tout a été fait dans les lois anciennes et dans la parole nouvelle. Car la loi a été faite parole,

l'ancienne loi parole nouvelle, étant sorties l'une et l'autre de Sion et de Jérusalem (4) et le commandement a été fait grâce et la figure réalité et l'agneau Fils et la brebis homme et l'homme Dieu.

En effet, conduit comme brebis (5), immolé comme agneau, enseveli comme homme, il est ressuscité d'entre les morts comme Dieu, étant Dieu et homme par nature, lui qui est tout : en tant qu'il juge loi, en tant qu'il enseigne parole, en tant qu'il sauve grâce, en tant qu'il engendre Père, en tant qu'il est engendré Fils, en tant qu'il souffre agneau, en tant qu'il est enseveli homme, en tant qu'il ressuscite Dieu. C'est Jésus-Christ. A lui la gloire dans les siècles des siècles. Amen.

C'est là le mystère de Pâque, tel qu'il est écrit dans la Loi, comme on vient de vous le lire. J'exposerai les paroles de l'Ecriture, comment Dieu adressa un commandement à Moïse, en Egypte, lorsqu'il voulut lier le Pharaon sous le fouet et délivrer Israël du fouet par la main de Moïse. Voici en effet, dit-il, Tu prendras un agneau immaculé et sans défaut et tu l'immoleras vers le soir au milieu des fils d'Israël et vous le mangerez de nuit à la hâte. Tu n'en briseras pas un os. Cela, dit-il, tu le feras en une nuit. Vous le mangerez par familles et par tribus, les reins ceints et le bâton à la main. C'est en effet la Pâque du Seigneur, mémorial éternel pour les fils d'Israël. Ayant pris le sang de l'agneau, vous en oindrez les portes de vos maisons afin que l'ange s'écarte devant le sang (6).

O mystère nouveau et inexprimable. L'immolation de l'agneau a été le salut d'Israël et la mort de l'agneau la

---

4. *Is.* II, 3.
5. *Is.* LIII, 7.
6. *Exode.* XII, 1-23.

vie du peuple, et le sang a éloigné l'ange. Dis-moi, ô ange, qu'est-ce qui t'a fait reculer, l'immolation de l'agneau ou la vie du Seigneur, la mort de l'agneau ou la figure du Seigneur, le sang de l'agneau ou l'Esprit du Seigneur ? Montre ce qui t'a fait reculer. Tu as vu le mystère du Seigneur existant dans celui de l'agneau, la figure du Seigneur dans la mort de l'agneau. C'est pourquoi tu n'as pas frappé Israël, mais tu as fait périr les enfants de la misérable Egypte. Quel est ce mystère inouï ? Il fallait que Pharaon fût anéanti et qu'Israël fut sauvé par la grande puissance du mystère.

Une comparaison éclairera ce que nous disons. Il en est comme d'une œuvre d'art. N'est-ce pas à cause de ce qui sera ensuite qu'est dressé ce que te montre la première représentation ? N'est-ce pas pour cela qu'est faite l'ébauche, cette ébauche réduite et destinée à être détruite de ce qui sera, une fois réalisé, d'une grandeur supérieure, d'une perfection plus achevée, d'une apparence plus belle et d'une matière plus riche. Et lorsque se dressera ce en vue de quoi était faite la figure, celle-ci, qui portait l'image de ce qui était à venir, devenue désormais inutile, sera détruite, faisant place à la statue elle-même dans sa réalité véritable. C'est ainsi que ce qui était honoré devient méprisé, quand ce qui est réellement digne d'honneur apparaît. A chaque chose, en effet, son temps. Il y a un temps pour la figure, le temps qui est celui de la matière. Quand tu fais la figure de la réalité, tu aimes cette figure parce que tu vois en elle l'image de l'avenir. Tu fais progresser la matière par la figure, tu aimes cette figure à cause de ce qui doit surgir en elle. Mais lorsque tu as réalisé l'œuvre, c'est elle seule que tu aimes, contemplant en elle seule la figure et la réalité.

Or, il en est des choses incorruptibles comme de leurs figures corruptibles, il en est des choses célestes comme

des choses terrestres. Le salut du Seigneur en effet et la réalité ont été préfigurés dans le peuple, et les doctrines de l'Evangile annoncées à l'avance dans la Loi. Le peuple a donc été l'ébauche de l'Eglise et la Loi une Ecriture figurative; mais l'Evangile est l'explication et l'accomplissement de la Loi; et l'Eglise le réceptable de la vérité. La figure était honorable avant la réalité et la parabole admirable avant l'explication. C'est-à-dire que le peuple était honorable avant que n'ait apparu l'Eglise et la Loi admirable avant que ne brille l'Evangile. Mais depuis que l'Eglise est apparue et que l'Evangile a brillé sur les hommes, la figure est évacuée, faisant place à l'image dans sa véritable réalité, et les paraboles sont accomplies, illuminées par l'explication.

Ainsi la Loi a été accomplie, quand l'Evangile a brillé; le peuple a été évacué, quand l'Eglise est apparue; la figure a été détruite, quand le Christ s'est manifesté. Et aujourd'hui ce qui était alors honorable est devenu sans honneur, les choses réellement honorables étant parues. L'immolation de l'agneau était jadis honorable; elle est maintenant dépréciée par la vie du Seigneur; la mort de l'agneau était honorable, elle est maintenant dépréciée par le salut du Seigneur. Honorable était l'agneau muet (7); sans honneur maintenant à cause du Fils immaculé (8). Honorable le temple d'ici-bas; sans honneur maintenant à cause du Christ d'En-Haut. Honorable la Jérusalem d'en bas; sans honneur à cause de la Jérusalem d'En-Haut. Honorable l'héritage inouï; sans honneur maintenant à cause de l'étendue de la grâce. Car ce n'est plus en un lieu ni sous une forme réduite, que la Gloire de Dieu se dresse, mais sa grâce est répandue jusqu'aux

(7) *Is.*, LIII, 7.
(8) 1 *Petr.*, I, 19.

extrémités de la terre et le Dieu tout puissant a établi là sa demeure, par le Christ-Jésus à qui soit la Gloire dans les siècles. Amen.

Vous avez entendu l'explication de la figure et du châtiment, écoutez l'œuvre du mystère. Qu'est-ce que la Pâque ? Le nom vient en effet de ce qui est arrivé. C'est en effet de πάσχειν (souffrir) que vient Πάσχα (9). Apprenez donc qui est celui qui a souffert et qui a compati à sa souffrance. Dieu avait prescrit à (Adam) par son commandement de manger de tout arbre du paradis, mais de ne pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car du jour où il en mangerait, il mourrait. L'homme étant par nature susceptible de bien et de mal, comme un champ qui reçoit l'une et l'autre semence, a accueilli le conseiller ennemi et cupide et ayant mis la main à l'arbre a violé le commandement et a désobéi à Dieu. Il a été chassé en ce monde comme dans une prison pour coupables.

Ayant vécu longtemps, après sa venue sur la terre pour avoir goûté de l'arbre, et ayant eu une grande postérité, il a laissé un héritage à ses enfants, héritage qui n'est pas pureté, mais luxure, qui n'est pas incorruptibilité, mais corruption, qui n'est pas honneur, mais honte, qui n'est pas liberté, mais captivité, qui n'est pas royauté, mais tyrannie, qui n'est pas vie, mais mort, qui n'est pas salut, mais perdition. C'est une chose inouïe et effrayante que la perdition qui fut celle des hommes sur la terre. Voici en effet ce qui leur arriva. Ils furent la proie de la tyrannie du péché. Et ils furent entraînés dans les agitations des désirs et ils furent submergés par les plaisirs insa-

(9) On retrouve cette pseudo-étymologie chez saint Irénée (*adv. haer*, IV, 20, 1) chez Hippolyte (P. G. LIX, 743) et dans la tradition occidentale jusqu'à saint Augustin.

tiables, par l'adultère, par la fornication, par la cupidité, par l'avarice, par les meurtres, par la domination tyrannique.

Le péché se réjouissait de tout cela, lui qui, étant le collaborateur de la Mort, lui disposait ses voies dans les âmes des hommes et lui préparait comme nourriture les corps des morts. Le péché posait son pied sur toute vie et consacrait tout à la Mort. Et il fallait que les hommes meurent. Toute chair tombait donc sous le péché et tout corps sous la mort et toute âme était chassée de sa maison de chair. Ce qui avait été pris de la terre se dissolvait dans la terre et ce qui avait été donné par Dieu était enfermé dans l'Hadès et il y avait dissolution de la belle harmonie et le corps était séparé. En effet dans la mort, l'homme était en état de désagrégation. Un malheur, une captivité inouïe le tenaient prisonnier, lui, l'image de l'Esprit.

C'est pour cette cause que le mystère de la Pâque a été accompli dans le corps du Seigneur. Déjà, auparavant, le Seigneur avait inauguré l'économie de sa propre passion, dans les patriarches, dans les prophètes, dans le peuple tout entier, et en avait marqué l'empreinte par la loi et les prophètes. En effet ce qui devait avoir lieu plus tard de façon inouïe et grandiose avait été prévu à l'avance, et les œuvres de la foi en avaient dès longtemps commencé l'économie. C'est ainsi que la Passion du Seigneur montrée à l'avance depuis longtemps et annoncée dans la figure se trouve ainsi aujourd'hui accomplie. Si tu veux voir la mort du Seigneur, regarde Abel pareillement mis à mort, regarde Isaac pareillement attaché, regarde Joseph pareillement vendu, regarde Moïse, pareillement exposé, regarde Daniel pareillement traqué, regarde les prophètes souffrant pareillement pour le Christ, regarde enfin l'Agneau égorgé au pays d'Egypte. Bien d'autres choses ont été annoncées par beaucoup de prophètes concernant le mys-

tère pascal qui est le Christ à qui soit la gloire dans les siècles. Amen.

C'est lui qui a tué la mort homicide. En effet, conduit comme un agneau, égorgé comme une brebis, il nous a rachetés de la perdition du monde, comme de la terre d'Egypte, et il nous a délivrés de l'esclavage du diable, comme de la puissance de Pharaon, et il a marqué nos âmes, comme d'un sceau, de son propre esprit et les membres de nos corps de son propre sang. C'est lui qui a couvert la mort de honte et qui a enchaîné le funeste diable, comme Moïse Pharaon. C'est lui qui a frappé l'Iniquité et qui a privé l'injustice de ses enfants, comme Moïse l'Egypte. C'est lui qui nous a tirés de l'esclavage à la liberté, de l'obscurité à la lumière, de la mort à la vie, de la tyrannie à la royauté éternelle, et qui nous a fait un sacerdoce nouveau et un peuple élu pour toujours. C'est lui la Pâque de notre salut. C'est lui qui s'est incarné de la Vierge, qui n'a pas été broyé sur le bois, qui a été enseveli dans la terre sans être dissous, qui est ressuscité des morts et qui a ressuscité l'homme de la sépulture d'en bas jusqu'aux hauteurs des cieux (10).

Il est ressuscité des morts et il nous crie cette parole : Qui entre en contestation avec moi ? Qu'il se tienne debout devant moi. C'est moi qui ai délivré le coupable, qui ai vivifié le mort, qui ai ressuscité l'enseveli. Quel est celui qui me contredit ? C'est moi, dit-il, le Christ. C'est moi qui ai défait la mort, qui ai triomphé de l'ennemi, qui ai piétiné l'Hadès, qui ai enchaîné le fort, qui ai fait aborder l'homme dans les hauteurs du ciel. C'est moi, dit-il, le Christ. Ici donc, toutes les races humaines souillées par le péché, et recevez la rémission des péchés. C'est

---

(10) Je laisse ici un long passage sur l'ingratitude des Juifs à l'égard du Christ (éd. Campbell-Bonner, p. 133-161).

moi qui suis votre rénission, c'est moi la Pâque salvatrice, l'agneau immolé pour vous. C'est moi votre rançon, c'est moi votre lumière, c'est moi votre Sauveur, c'est moi votre résurrection, c'est moi votre roi. C'est moi qui vous soulève vers les hauteurs des cieux, c'est moi qui vous montrerai le Père éternel, c'est moi qui vous ressusciterai par ma droite. C'est lui qui a renouvelé le ciel et la terre, qui a formé l'homme au commencement, qui l'a annoncé par la loi et par les prophètes, qui s'est incarné dans la Vierge, qui a été suspendu au bois, qui a été enseveli dans la terre, qui est ressuscité des morts et qui est monté dans les hauteurs des cieux.

A Lui la gloire dans les siècles. *Amen.*

(*Traduction de* Jean DANIÉLOU, s. j.).

Action et Contemplation dans la tradition chrétienne

Le sujet que nous abordons ici est délicat, voire même brûlant au dire de certains. Pourquoi introduire dans la vie et la tradition chrétiennes cette opposition entre action et contemplation ? Ni l'Evangile, ni le reste du Nouveau Testament ne parlent de contemplation ni de vie contemplative (1). Où voit-on dans l'Evangile une invitation à s'isoler et à se séparer du monde pour se livrer à la *contemplation ?* Au contraire,

---

(1) Le mot de *contemplation* (*theôria*) se trouve une fois dans le Nouveau Testament (*Luc,* XXIII, 48), mais au sens tout banal de *spectacle* que l'on regarde : il s'agit de la foule qui s'est rassemblée pour regarder le supplice de Jésus, *ad spectaculum istud,* traduit la Vulgate. — Le verbe *contempler* (*theôreîn*) se rencontre une cinquantaine de fois dans le Nouveau Testament, mais aussi au sens courant de *regarder, voir,* et la Vulgate le traduit le plus souvent par *videre.* Le verbe est absent du vocabulaire de saint Paul, mais il est particulièrement fréquent en saint Jean (une vingtaine de cas) où il se colore parfois d'une nuance religieuse; il s'agit d'une connaissance spirituelle du Christ, l'envoyé de Dieu, connaissance qui n'est possible qu'aux yeux de la foi; p. ex. Jean, VI, 40 : « Quiconque *voit* (*theôreî*) le Fils et *croit* en lui » (cf. encore XIV, 17, 19; XVII, 24). Mais cette nuance tient au contexte et à l'objet de cette vision plus qu'au terme lui-même de *theôreîn,* qui ne désigne ni un mode spécial de connaissance, ni un état de vie déterminé.

est-ce que tout l'idéal de l'Evangile, tout l'idéal de saint Paul n'est pas un idéal de *charité, agapè,* qui est d'abord amour du prochain, charité agissante et miséricordieuse qui se voue au service actif et empressé de ses frères ? Plus haut que la connaissance de tous les mystères et que toute la gnose, il y a la charité : la gnose sera un jour réduite à rien; la charité seule demeure (cf. I *Cor.* XIII, 1-13).

Mais si l'Evangile ne parle pas de contemplation, les Grecs, nous le savons, en parlent et beaucoup. En face de la vie *active* (ou *pratique, bios practicos*), vie de l'action morale, vie de l'homme mêlé aux choses de ce monde, aux tracas de la famille, au métier de l'artisan ou aux affaires de la cité, — ils dressent l'idéal du sage, vie *contemplative* (ou *théorique,* spéculative, *bios theôrêticos*) : délivré de tout souci matériel, de toute activité mondaine, le philosophe peut, d'un regard paisible et unifié, contempler les Idées, le Beau, le Bien, et s'élever ainsi jusqu'à la contemplation de celui qui est au-delà de toute idée et de toute essence, de l'Un, de Dieu. Idéal très élevé certes, très noble, très intellectuel aussi, et aussi, il faut bien le dire, très aristocratique, voire même un peu égoïste et orgueilleux : il lui faut des loisirs à ce sage, et des esclaves, pour qu'il ait le temps de vaquer à la contemplation des idées. Qu'est-ce que cela peut avoir de commun avec l'Evangile, l'Evangile de douceur et d'humilité, qui témoigne d'une si nette méfiance à l'égard de toute « gnose », de toute connaissance supérieure réservée à une élite de savants et de sages : c'est aux tout petits que sont révélés les secrets du royaume de Dieu (2).

(2) *Matth.*, XI, 25. — On pourrait objecter ici saint Paul qui prêche aux « parfaits » une « sagesse de Dieu », « cachée dans le mystère » (1 *Cor.*, II, 6, 7); les « parfaits » ici ne sont pas des

Et pourtant, voici chez certains Pères de l'Eglise, un courant jailli des sources les plus profondes de l'hellénisme, où l'on retrouve cet idéal de vie contemplative. Il part d'Alexandrie, où déjà le juif Philon avait si radicalement hellénisé la tradition juive, et où Clément s'essaie à bâtir une gnose orthodoxe, connaissance supérieure qui soit une contemplation, une saisie immédiate de Dieu contemplé face à face, une « contemplation sans voiles, saisie et compréhension de l'essence divine, gnose de l'essence divine, état éternel et immuable de contemplation » (3). C'est lui encore, Clément, qui exprime ainsi son idéal de vie contemplative : « Dans la vie contemplative, *on s'occupe de soi-même*, en rendant un culte à Dieu, et par une sincère purification, on contemple saintement le Dieu saint. La tempérance qui se regarde soi-même et s'observe et se contemple sans interruption, se rend autant que possible semblable à Dieu » (4). Où sommes-nous ici ? Cet effort pour s'assimiler à Dieu « autant qu'il est possible », c'est l'idéal platonicien du *Théètète* (176 b), que Clément cite sans cesse; cette « tempérance », c'est l'abstention volontaire du sage beaucoup plus que la pureté chrétienne; cet effort d'introspection pour s'élever jusqu'à Dieu à partir de la contemplation du moi, cette purification, tout cela est-il chrétien ou grec ? et cette vie consacrée à « s'occuper de soi-même », qui, « en servant Dieu, se sert

---

initiés à une gnose réservée, mais les chrétiens « que le Saint-Esprit fait monter toujours vers le sommet de la vertu chrétienne, accroissant ainsi de jour en jour leur connaissance expérimentale de Dieu, et leur capacité d'approfondir la doctrine » (E. B. Allo, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*. Paris, 1935, p. 54; cf. *Excursus* V). La perfection selon Paul est un idéal de perfection *morale* et de *charité*.

(3) *Strom.* V, X, 66; VI, VII, 61; t. II, pp. 370, 462, Stählin.

(4) *Strom.* IV, XXIII, 152; t. II, p. 316 Stähl. G. Bardy, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1926, p. 262.

soi-même » ? Dans quel climat sommes-nous ? on ne retrouve ici ni l'Evangile, ni saint Paul.

Rappellera-t-on l'épisode évangélique de Marthe et de Marie, qui oppose à l'activité empressée d'un service charitable le repos silencieux de l'âme tout entière occupée à écouter la parole de Dieu ? Mais c'est encore un Grec, et un Alexandrin, Origène, qui le premier interprète cette scène selon des concepts et des formules helléniques, et y retrouve la distinction, l'opposition même entre *vie* active et *vie* contemplative. « Marie est le symbole de la vie contemplative, et Marthe celui de la vie active » (5). C'est à un Grec donc qu'est due cette transposition qui, après lui, sera reprise cent fois.

Il est facile de suivre, à travers toute l'histoire de la spiritualité ancienne, cette veine platonicienne. C'est en Orient Grégoire de Nysse, et après lui Denys et saint Maxime le Confesseur; c'est l'origéniste Evagre qui donne à l'expérience assez fruste des moines de Scété sa structure intellectuelle; c'est, faisant le lien entre Orient et Occident, Cassien, le disciple d'Evagre; c'est, en Occident, saint Augustin et après lui saint Grégoire (6); c'est après saint Grégoire tout le moyen-âge latin.

---

(5) *In Joann.*, fr. 80, p. 547 Preuschen. Ailleurs (fr. 78, p. 545), Origène voit en Marthe l'Eglise de la circoncision, en Marie l'Eglise des Gentils (cf. M. Viller, *Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 48). Nous citerons plus bas l'interprétation de saint Augustin. — En Syrie, un saint Ephrem, par exemple, ignore cette exégèse (I. Hausherr, *Orientalia Christiania*, XXX, 3 (1933), pp. 153-163).

(6) C'est à saint Augustin, par exemple, *De cons. Evang.*, I, V, 8; P. L., XXXIV, 1045-1046, ou encore *C. Faust.*, XXII, 52; P. L., XLII, 432, que saint Grégoire le Grand doit ses explications sur les deux vies symbolisées par Rachel et Lia : *In Ezech. hom.*, I. II, hom. II, 7-14; P. L., LXXVI, 952-957.

Sur tout ceci, voir les articles du R. P. Festugière, *Psychologie des mystiques, La Vie Spirituelle*, LVIII (1939), pp. [66]-[79]; *Ascèse et mystique au temps des Pères, La Vie Spirituelle*, LXI (1939), pp. [65]-[84]; repris dans le recueil *L'enfant d'Agrigente*,

Encore une fois, quand nous parlons de contemplation et de vie contemplative, sommes-nous fidèles à l'Evangile ? ne sommes-nous pas à notre insu les héritiers d'une tradition plus grecque que chrétienne ? On n'a pas oublié les pages brillantes écrites naguère, ici-même, sur ce thème (7). Ces pages sont à relire : elles posent en termes excellents et avec une haute compétence le problème que nous essayons d'examiner ici. Ce problème est grave; il se pose à l'historien qui décèle dans la tradition contemplative chrétienne des influences étrangères ou même de dangereuses contaminations, — comme au théologien qui se doit de justifier l'existence dans l'Eglise de vies séparées, aspirant à la « contemplation », contemplation dont on devra dire si elle est purement extase intellectuelle, ou si elle fait une place à la charité qui doit rester première : *maior horum caritas*.

⁂

Il est indéniable que l'idéal chrétien de contemplation et de vie contemplative s'est d'abord développé et exprimé

Paris, 1941. C'est à ce volume que nous nous référerons désormais; ici, v. pp. 138-139.

Le R. P. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale, Orientalia Christiana Periodica*, I (1935), pp. 114-138, oppose de la même façon à la spiritualité primitive la spiritualité intellectualiste.

C'est consciemment que nous laissons ici de côté Denys qui nous paraît poser un grave problème, et dont on peut en effet se demander dans quelle mesure il est vraiment chrétien. A cette question cependant Dom Ph. Chevallier vient de répondre affirmativement en citant un texte de Bossuet (*Etudes Carmélitaines*, 1947, pp. 308-314). — On sait d'ailleurs que l'influence de Denys fut moins considérable sur l'Orient ancien que sur l'Occident du Moyen-Age et de la Renaissance.

(7) A. J. Festugière, *Vie Sp.*, LXI (1939), pp. 73-76; *L'Enfant d'Agrigente*, pp. 135-138. Ces vues ont reçu l'approbation de théologiens qualifiés comme le R. P. J. de Blic, *Mélanges de Science Religieuse* (Lille), 1944, p. 174.

dans un milieu tout pénétré de tendances et d'aspirations grecques. Circonstance historique de fait; on ne peut que l'enregistrer, il est absolument vain de la déplorer. Bien plutôt faut-il chercher à découvrir comment elle s'insère dans la providentielle économie du salut, tout comme l'apparition du christianisme au Ier siècle de notre ère, dans la paix romaine, aux rives orientales du bassin méditerranéen, aux confluents des civilisations gréco-romaine et orientale. Ainsi le message évangélique rencontre à Alexandrie au IIe siècle une philosophie d'inspiration profondément *religieuse*. On a souvent décrit (8) l'ardente et confuse aspiration religieuse qui animait alors la philosophie, aussi bien la stoïcienne que la platonicienne. « La philosophie, dira à Tryphon Justin, n'a-t-elle pas pour tâche d'enquêter sur le divin ? » Et le philosophe devenu chrétien, racontant à son interlocuteur son itinéraire spirituel, lui confie qu'il s'était arrêté avec prédilection auprès d'un platonicien. « L'intelligence des choses incorporelles me captivait au plus haut point; la contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit, si bien qu'après un peu de temps je crus être devenu un sage; je fus même assez sot pour espérer que j'allais immédiatement *voir Dieu : tel est le but de la philosophie de Platon* » (*Dial.* I, 3; II, 6). Tout naturellement, l'esprit humain cherche à connaître Dieu, et demande à la philosophie, — ou aux mythes et aux mystères, — le secret de cette connaissance « qui nous conduit à Dieu et nous unit à lui » (*ib.* II, 1). La connaissance à laquelle

(8) V. p. ex. J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, 1. I, ch. II, *La philosophie religieuse*, pp. 35-80.

Voir aussi, par exemple, l'article savoureux publié naguère par le R. P. Festugière, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, *Revue Biblique*, XLVIII (1939), pp. 45-77, surtout pp. 52-53, où le processus de la connaissance mystique est résumé de façon extrêmement suggestive.

le Grec aspire ainsi n'est pas pure spéculation, elle est union profonde et communion vitale (9).

Pour mêlée qu'elle soit d'éléments moins purs, cette aspiration si haute est profondément humaine et religieuse, et elle trouvait dans le christianisme sa plus haute satisfaction. L'Evangile sans doute est d'abord message de salut et de rédemption, en même temps que révélation du mystère d'amour qui est en Dieu. Mais cela n'implique-t-il pas une connaissance ? connaissance de foi certes, fondée sur une révélation qui est don gratuit de Dieu, et non terme d'un effort d'extase intellectuelle (*Matth.* XI, 25); — connaissance encore partielle et obscure, qui n'est pas encore le face à face de la vision (1 *Cor.* XIII, 12; 1 *Joan.* III, 2); connaissance toute imprégnée d'amour, ce qui en fait une expérience vitale et savoureuse; mais connaissance assurément, qui dès maintenant tend à cette union profonde et aimante que sera la vie éternelle, laquelle d'ailleurs, n'en doutons pas, est dès maintenant commencée (*Joan.* XVII, 3). Ramener tout le christianisme à la seule *agapè* fraternelle, et en exclure tout élément intellectuel, tout désir de connaissance et de « contemplation », ne serait-ce pas l'appauvrir singulièrement, et le priver en particulier de tout l'apport des écrits johanniques (10) ?

---

(9) *Henôsis* et *koinônia*, dira Origène, qui parle aussi en termes très forts, d'union et de mélange (*In Joann.*, t. XIX, IV; p. 302 Preuschen, P. G., XIV, 529-532). C'est lui aussi qui dit que la connaissance spirituelle de Dieu est une amitié (*Prov. Comm.*, VII, 3; P. G., XVII, 176).

(10) E. Prucker, *Gnôsis Theou*, Wurtzburg, 1937, a bien montré les attaches bibliques de cette notion et souligné que la connaissance était une expérience vitale en même temps qu'un don de Dieu. Cf. en particulier 1 *Cor.*, VIII, 2-3 : « Si quelqu'un croit connaître quelque chose, il n'a pas encore connu comme il faut connaître; mais *si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui* ». Ou *Gal.*, IV, 9 : « Maintenant nous connaissons Dieu, ou, plutôt, nous sommes connus de lui ».

Ainsi l'idéal chrétien de contemplation et de vie contemplative s'élabore à partir de deux éléments. Le premier, et le plus essentiel, est profondément inscrit en toute âme religieuse, en même temps qu'il est donné par la révélation chrétienne, — disons même judéo-chrétienne. La religion n'est pas simple culte, ni seulement demande et supplication, ni même seulement, il faut aussi le dire, service des veuves et des orphelins (cf. *Jac.* I, 27); elle est mouvement profond d'amour de Dieu, qui se traduit en désir ardent de « voir Dieu » : « Fais-moi voir ta gloire », demande Moïse au Seigneur (*Ex.* XXXIII, 3); c'est impossible en cette vie, et l'homme ne peut voir la face de Dieu sans périr. Mais Dieu fait connaître à l'homme sa bonté; c'est dans le Christ qu'il se manifeste plus encore que sur le rocher de l'*Exode*, et sur la face du Christ la foi du chrétien peut contempler la splendeur de Dieu (Cf. II *Cor.* IV, 6; et comment ne pas penser ici à saint Irénée ?) L'amour pour Dieu aboutit par son propre mouvement au désir de connaître Dieu plus intimement, de lui être uni par l'union la plus étroite, et de « demeurer en lui ». Un christianisme qui ne ferait pas droit à cette requête foncière de l'âme ne serait ni une religion humaine ni une religion divine (11).

Cf. encore J. LEPRETON, *Etudes sur la contemplation dans le Nouveau Testament*, *Rech. de Sc. Rel.*, 1939, pp. 568-593. Le même P. Lebreton note encore que quand le Maître se révèle à son disciple, « alors enfin *il le connaît* et *a conscience de le posséder* » (*Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament*, Paris, 1947, pp. 287-288).

Voir encore V. LITHARD, *Dieu connu expérimentalement en nous selon saint Jean et saint Paul*, *Rev. d'Asc. et de Myst.*, XIX (1938), pp. 418-426. — E. VIAU, « *Connaître Dieu* », *une expression johannique*, *La Vie Spir.*, LXXVII (1947), pp. 324-333.

(11) A notre avis, il faut ici prendre garde de se laisser impressionner par les constructions d'A. Nygren, *Eros et Agapè*. Si séduisantes que soient ces analyses, et si grand succès qu'elles aient rencontré, elles ne laissent pas d'être décevantes, faussées qu'elles sont radicalement par une systématisation arbitraire. L'amour chré-

L'autre élément, accidentel celui-ci, semble-t-il, c'est le langage où s'exprime cette tendance profonde. Ici les chrétiens, venus de l'hellénisme, et baignant dans ce climat de mystique intellectualiste, n'ont pas laissé d'en parler la langue. Il est facile de souligner des rapprochements et des influences. On aura beau jeu à citer des textes où Clément et Origène, Evagre ou Grégoire de Nysse, nous parlent de la connaissance de l'*Un,* qui est au-delà de toute essence, connaissance « sans formes », gnose suressentielle dépouillée de toute pensée, apathie qui fait de l'homme une pierre ou un dieu... tout ce vocabulaire néo-platonicien si déplaisant parfois pour la sensibilité chrétienne. Mais reprochera-t-on aux Pères d'avoir traduit leurs aspirations et leurs expériences dans le langage de leur temps, le seul qu'ils eussent à leur disposition, et s'étonnera-t-on que ce langage ait pu parfois contaminer leur pensée et y introduire des éléments moins purs ? Il faudrait alors leur reprocher aussi, par exemple, d'avoir exprimé le mystère des sacrements chrétiens en termes et en images empruntés à la langue des mystères païens, et en conclure que le sacramentalisme chrétien est une intrusion païenne dans le sol évangélique. De ce défaut de méthode on pourrait sans peine trouver d'autres exemples (11 *bis*).

---

tien n'est pas seulement *agapè* condescendante et miséricordieuse, il est aussi amour qui remonte vers Dieu (*Deut.*, VI, 5; 1 *Jean*, IV, 10. 19; cf. *Luc*, VII, 47). Il y a une *agapè* pour Dieu, disons même un *erôs* de Dieu qui n'est pas seulement du platonisme. Le P. Festugière lui-même en conviendrait (*op. cit.*, pp. 123-125).

(11 *bis*) Dans la savante édition qu'il vient de donner du *Traité du Saint-Esprit* de saint Basile (*Sources chrétiennes*, 17, 1947), le R. P. Pruche a fort opportunément rappelé, à propos précisément de la divinisation et de l'*apathéia*, que d'évidentes ressemblances verbales ne doivent pas faire oublier combien la théologie chrétienne, en adoptant des notions païennes, « les a transfigurées, transformées, voire complètement rénovées » (p. 92, n. 1). « Sous le couvert d'un vocable apparemment identique, l'orientation des doctrines est nettement divergente » (p. 137, n. 4).

Mais quand on dépasse les mots pour atteindre les réalités qu'ils recouvrent, plus encore quand on touche les âmes, quand on perçoit la ferveur d'amour pour le Christ qui brûle au cœur d'Origène (12), ou la forte et simple charité fraternelle qui anime les plus rudes solitaires (13), on ne s'inquiète plus de savoir si cette mystique est authentiquement chrétienne : elle est, à n'en pas douter, pure fleur de christianisme.

⁂

Et cela d'autant plus que, même quand ils parlent la langue de Platon ou de Plotin, les contemplatifs chrétiens ne se sont pas purement et simplement mis à leur école, ils n'ont pas emprunté tel quel leur système. Au contraire, ils ont, sur des points essentiels, infléchi cette doctrine, au point de donner à leur vie contemplative une orientation, et, si l'on peut dire, un axe tout nouveau. Il faut essayer de le montrer maintenant.

---

(12) Origène, à n'en pas douter, est épris du plus tendre amour pour Jésus (cf. *In Epist. ad Rom.*, tom. V, X; P. G., XIV, 1049), et même arrivé à la plus haute contemplation du Logos, il ne veut pas oublier son incarnation ni la passion qu'il a soufferte pour nous (*In Joann. Comm.*, t. II, VIII; p. 62 Pr.; P. G., XIV, 121). Et il faudrait citer tout le commentaire sur le *Cantique des Cantiques*. Sur tout ceci, v. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, pp. 66, 100 et ss.

(13) C'est Clément encore, et à deux reprises, et ce sont les *Apophthegmes*, qui citent cet *agraphon* célèbre où s'exprime tout le fond de la charité chrétienne : « Quand nous recevons les frères, il faut les adorer; car ce n'est pas eux, mais Dieu que nous adorons. Car, dit l'Ecriture, *tu as vu ton frère, tu as vu le Seigneur ton Dieu* » (*Clém. Alex., Strom.*, I, XIX, 94; II, XV, 71; pp. 374, 466 Stähl. — *Apophth.*, Apollos, 3; P. G., LXV, 136. Resch., n° 144). Et faut-il rappeler la jolie réponse de l'abbé Poemen ? A des moines qui lui demandent : « Quand des frères dorment à l'office, faut-il les secouer pour les réveiller ? » — « Si je vois un frère qui dort, je lui fais mettre la tête sur mes genoux pour qu'il se repose » (*Poemen*, 92; *ib.*, 344).

En premier lieu, ils conçoivent de façon toute nouvelle le rapport entre contemplation et action. Pour les Grecs, la vie active, *bios practicos*, c'est, nous l'avons rappelé, la vie donnée au métier de l'artisan comme aux soins de la maison, et c'est aussi la vie consacrée aux travaux et aux occupations de la cité, *bios politicos* (14); le sage voué à la seule contemplation des idées ne saurait s'y abaisser sans déchoir et sans souiller la pureté de son regard contemplatif; il faut bien ici parler d'orgueil et d'aristocratisme. Mais le mystique chrétien voit de toute autre manière la distinction entre contemplation et action, et lui fait subir une modification profonde en l'intériorisant : il ne s'agit plus d'opposer deux formes de vie irréductibles l'une à l'autre, l'une inférieure, l'autre plus parfaite, — mais de distinguer dans le progrès spirituel deux étapes, sucessives sans doute, mais en continuité l'une avec l'autre, et toutes deux également nécessaires. Pour le moine, pour le chrétien, la vie active, la *praxis*, c'est la lutte contre les défauts et l'acquisition des vertus, tout « le labeur amoureux de l'ascèse » (15), purification des passions sensibles, indispensable préparation à la contemplation, pour laquelle par conséquent on ne saurait éprouver de mépris. C'est à Origène surtout qu'il faut attribuer le mérite de ce redressement, qui par Evagre et Cassien, restera acquis pour la tradition chrétienne. Les textes sont innombrables. Dès le début du *Commentaire sur saint Jean*, par exemple, Origène identifie la vie active (*to practicon*) avec les œuvres bonnes (*poieîn ta dikaia*), puis, dit-il, vient la vie contemplative (*to theôrêticon*); les œuvres bonnes, c'est le commencement (*arkhè*) et la route vers le bien, et après ce com-

(14) Cf. Platon, *Polit.*, 258 e, 259 c; Aristote, *Polit.*, I, 5; VII, 3.

(15) A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 137.

mencement vient la contemplation (16). Evagre parle de même : « Le but de la vie pratique, c'est de purifier l'esprit et de le délivrer des passions » (*Gnost.* 152). De même : « La vie pratique, c'est une méthode spirituelle qui purifie la partie sensible de l'âme » (*Pract.* I, 50). De même encore Cassien (on sait à quel point il dépend d'Evagre, parfois littéralement) : « La *practice, actualis vita,* consiste dans l'amendement des mœurs et la purification des vices » (*Coll.* XIV, 1). Et Cassien reprend à son tour l'épisode de Marthe et de Marie (1, 8).

Par la vie active ainsi conçue, l'âme parvient à la bienheureuse *apathéia;* ne traduisons pas *apathie,* le mot a des résonances fâcheuses; mais disons avec Evagre, « le calme d'une âme raisonnable, fait d'humilité et de chasteté » (*Cent* VII, 3), — ces deux mots montrent à quel point le ferment évangélique a pénétré les notions helléniques ; — ou, plus simplement, avec un récent traducteur de Maxime le Confesseur, « la liberté intérieure » (17).

C'est là ramener à de justes proportions cette *apathie* qui scandalisait tant saint Jérôme (*Ep.* 133, 3), et qui scandalise encore, à tort sans doute, bien des modernes. (On admettra volontiers d'ailleurs que l'irascible solitaire ait eu de la peine à croire possible cette *impassibilitas et*

---

(16) *In Joann. Comm.*, t. I, XVI; t. VI, XI; pp. 20-21, 127-128 Pr.; P. G., XIV, 49-52. 232-233. Cf. W. Völker, *op. cit.*, p. 193.

(17) Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité.* Introduction et traduction par J. Pégon. *Sources chrétiennes,* 9. Paris, 1945. — V. *La Vie Spirituelle,* LXXIV (1946), pp. 454-457. On relira avec profit, sur le sujet qui nous occupe ici, l'*Introduction* de ce texte capital, surtout les pp. 38-42, 59-61. Saint Maxime, on le sait, dépend fortement d'Evagre. Cassien n'emploie pas le mot d'*apatheia,* qui pouvait avoir des résonances pélagiennes. Il parle de la tranquillité du cœur, de la pureté et de la tranquillité de l'esprit (*Coll.* I, 7), et, disciple d'Evagre, il la fait consister dans la pureté du cœur, libre de toutes les agitations des passions, ainsi que dans la charité (I, 6).

imperturbatio animi). Loin de le fermer aux nécessités et aux souffrances de ses frères, *l'apathéia* du mystique chrétien est toute de douceur et d'humilité : nous le redirons plus loin. C'est là aussi montrer — et la précision est d'importance, — que la vie *active*, vie des « œuvres », n'avait pas pour les anciens exactement le même sens et les mêmes proportions que nous lui donnons couramment de nos jours. Vie active, vie contemplative, ce sont deux étapes de l'ascension de l'âme; il faut nécessairement passer par la première pour arriver à la seconde, mais il faut nécessairement aussi la dépasser. La vie active, c'est la pauvreté, la chasteté, l'humilité, le jeûne, la solitude, tout le labeur de l'ascèse, tout ce qui permet à l'âme de « s'attacher à la divine contemplation dans un regard très pur sur les choses divines » (Cass., *Instit.*, XI, 17).

Ainsi la contemplation, la divine *theoria* n'apparaît pas comme une chose étrange et rare, le produit de je ne sais quelle théurgie, elle est l'aboutissement et le sommet de toute l'activité spirituelle. L'âme est passée par l'observation des commandements et par les purifications de la vie active; elle a dépassé la connaissance des créatures dont elle perçoit la signification *religieuse;* remontant des effets à la cause, elle parvient à la *theologia,* connaissance et contemplation de la Trinité : « La science de notre salut consiste dans l'observation des commandements, la connaissance de la nature, et la connaissance de Dieu, *theologia* » (Evagre, *Gnost.* I, 101 (18).

On pourrait gloser longuement ces formules qui remontent à Origène (19) et qui sont d'inspiration stoïcienne.

---

(18) Cf. l'*Epître* VIII de saint Basile, qui est d'Evagre, 4.

(19) *In Cant. Comm., Prol.* Cf. G. Bardy, *Origène,* Paris, 1931, pp. 259-261.

Le stoïcisme en effet distinguait trois degrés de la science: *ethica, physica, theoria.* Après la connaissance de l'homme et de la morale, la *physica* est la connaissance de la nature, la connaissance du cosmos, toute cette culture encyclopédique, *egcuclios paideia,* à laquelle s'attachait Clément d'Alexandrie. Mais pour le contemplatif chrétien, il s'agit ici de la connaissance du sens *religieux* des choses, du don de *science,* dirions-nous après saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. La transposition est déjà opérée par Origène; celui-ci, on le sait, rapproche de ces trois degrés de la science les trois livres sapientiaux; après les *Proverbes* qui fondent la doctrine morale (*ethica*), l'*Ecclésiaste* « qui nous enseigne que toutes les choses visibles et corporelles sont caduques et fragiles », correspond à la *physica.* Il faut donc dépasser la connaissance de la nature, « *abandonner* la vanité des vanités et se hâter vers les réalités perpétuelles et éternelles ». Evagre achève de mettre au point l'enseignement d'Origène.

Mais au sommet, il y a la charité. Après le livre des *Proverbes* et l'*Ecclésiaste,* il y a le *Cantique des Cantiques.* Quand l'âme a été purifiée par l'ascèse et qu'elle a dépassé la connaissance de la nature, elle peut s'élever jusqu'à « la mystique, à la contemplation de Dieu par un amour sincère et spirituel » (ORIGÈNE, *In Cant. Comm., Prol.*). Tel est l'amour de l'épouse pour l'époux céleste. La charité a la première place dans ce festin auquel elle prend part avec le roi qui met son plaisir à se reposer en elle, le Seigneur qui vient en elle avec le Père et qui fait en elle sa demeure (20).

Déjà Clément, qui n'est pas assurément le moins inquiétant de ces mystiques, donnait à la charité la pre-

(20) Cf. *Joann.,* XIV, 23; *Apoc.,* III, 20. — ORIGÈNE, *In Cantic. Comm.,* II, p. 165, Baehr. BARDY, *op. cit.,* p. 270.

mière place dans la vie de son gnostique (21). « Dieu est amour et il se fait connaître à ceux qu'il aime... Il faut que nous entrions dans son intimité par le divin amour, pour que nous puissions connaître le semblable par le semblable » (*Strom.* V, I, 13; t. II, p. 334 Stähl.). « La gnose, aboutissant à la charité, réunit dès ici-bas, comme un ami à un ami, celui qui connaît à celui qui est connu » (*Strom.* VII, X, 57; t. III, p. 42). La gnose est devenue amour, et c'est cet amour qui lui donne sa perfection, et qui introduit le gnostique dans la familiarité avec Dieu; car « plus on aime, plus on pénètre dans l'intimité de Dieu » (*Quis dives salvetur,* 27; t. III, p. 178). C'est l'amour qui rend présent le Dieu invisible (cf. *Strom.* VI, IX, 76-77; t. II, p. 469). Un théologien parlerait ici de connaissance affective, de cette connaturalité que crée l'amour et qui donne à la connaissance une pénétration nouvelle, la rend vivante et savoureuse comme une expérience, ce qui est, personne n'en saurait contester, le propre de la connaissance mystique (22). Ce n'est plus Platon ou Plotin qu'il faut citer ici, ni même Philon, mais saint Paul (I *Cor.* XIII, 12) ou saint Jean (I *Ep.* III, 2; IV, 7) : « Nous le verrons tel qu'il est... quiconque aime, connaît » (23). Et on se souviendra que saint Irénée, qui

---

(21) Nous nous permettons de renvoyer à notre étude *Foi et Gnose*, Paris, 1945, pp. 123-129, où nous avons essayé de discuter les affirmations, parfois contradictoires, de Clément sur ce sujet.

(22) Connaissance dite connaturalité. Et l'amour, qui unit le connaissant au connu comme l'ami à l'ami, rend cette connaturalité plus étroite et la connaissance plus pénétrante et plus savoureuse, comme une expérience vitale. Que le thème soit grec et platonicien, c'est possible, mais surtout nous avons affaire ici à une réalité psychologique profondément humaine (cf. A. J. Festugière, *Vie Sp.*, LVIII (1939), p. [67]. N'a pas été repris dans *L'Enfant d'Agrigente*).

(23) Cf. *Foi et Gnose,* p. 126 : « Cette implication nécessaire de la foi et de l'amour, où l'amour est premier, est de la plus pure veine chrétienne. » Et v. les textes analysés *ib.* On en pourrait citer encore d'autres.

rappelle si vigoureusement que le Père est invisible et incompréhensible, a dit aussi que le Père se fait voir, par amour, à ceux qui l'aiment (*Adv. Haer.* IV, XX, 5; P. G. VII, 1035). La contemplation chrétienne est fruit de l'amour.

Nous avons cité Clément et Origène. C'est celui-ci qui avait dit que la gnose est un amour spirituel (*Prov. Comm.* VII, 3; P. G. XVII, 176); c'est lui encore, à moins que ce ne soit Evagre, qui disait que « la charité spirituelle ne préfère rien à la connaissance de Dieu » (24). Seul l'amour peut pousser le chrétien d'un désir ardent vers la connaissance et la contemplation de son Dieu, de même que c'était son amour *pour Jésus* qui avait conduit l'alexandrin Ambroise à désirer autre chose qu'une foi commune et non raisonnée (25). Après Origène, Evagre dira que la purification et l'apathie conduisent à la charité et que la charité ouvre la porte à la gnose, que la charité est la porte de la connaissance spirituelle (*Pract.* 35, 53, etc.; *Ad Anat.* 40). A l'autre bout de la tradition, saint Grégoire le Grand dira que la grandeur de la contemplation ne peut être accordée qu'à ceux qui aiment (*In Ezech.* II, V, 17; P. L. LXXVI, 995), que l'amour lui-même est une connaissance, *ipse amor notitia est* (*In Evang. hom.* l. III, h. XXXVII, 4; P. L. LXXXVI, 1207). Après lui, saint Thomas verra la charité au principe et au terme de la contemplation : au

---

(24) *Sel. in Ps.*, CXLIX, 9; P. G., XII, 1681. — On sait que les *Selecta in Psalmos* contiennent beaucoup d'éléments qu'il faut restituer à Evagre. Cf. H. U. v. Balthazar, *Die* Hiera *des Evagrios, Zeitschr. f. Kath. Theol.*, LXIII (1939), pp. 86-106, 181-206.

(25) Rendant compte naguère des articles du P. H. U. von Balthazar sur *Le mysterion d'Origène,* le P. H. D. Simonin signalait « les points sur lesquels Origène est entraîné au delà des thèmes familiers au génie grec » : « l'expérience inoubliable du péché, le souvenir éternel de la Passion, et avant tout la connaissance profonde de la loi de l'amour » (*Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, XXVII (1938), p. 266).

principe, parce que l'amour désire une connaissance de plus en plus intime de la beauté de son objet; au terme, parce que de la contemplation jaillit la joie de la délectation qui rend l'amour lui-même plus intense (26). La tradition chrétienne a intégré la contemplation à l'intérieur de la charité, qui reste première (27).

⁂

Autre nouveauté importante. L'objet de la contemplation chrétienne, quoi qu'en puissent faire penser certaines formules, ce n'est pas l'Un, la Monade suressentielle, c'est le Dieu de la révélation, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu Trinité. Citerons-nous Origène ? « La connaissance de la Trinité...

---

(26) IIa, IIae, 180, 1 et ad 1um; cf. 7, ad 1um. S. Grégoire, *In Ezech.* hom., l. II, hom. II, 8-9; P. L., LXXVI, 953-954.

(27) Nous avons volontairement laissé de côté toute analyse plus technique du mode et du processus de cette contemplation, simple regard sur Dieu. On remarquera cependant que la connaissance contemplative de Dieu est présentée par les Pères comme le terme d'une ascension, disons dialectique si l'on tient à ce mot, à partir des créatures, tout autant que comme l'aboutissement d'un effort psychologique d'introspection ou d'introversion par où l'âme, dépouillée de toute forme, ne saisissant plus que sa pure essence, y saisit Dieu. (Cf. A. J. Festugière, *op. cit.*, pp. 140, 144 et n. 2, où l'on rappelle que pour saint Grégoire l'âme après s'être ainsi recueillie et s'être saisie elle-même en ce recueillement, doit se dépasser, non pas pour voir Dieu, — le mot n'est pas dans saint Grégoire, — mais pour tendre à la contemplation du créateur invisible. *In Ezech. hom.*, l. II, hom. V, 9; P. L., LXXVI, 989). — D'autres fois, on parlera comme Evagre, de vision de la lumière de la sainte Trinité, ou au contraire, avec Grégoire de Nysse, de la « ténèbre divine », où au delà de tout concept, et dans une union d'*amour*, s'établit un contact entre Dieu et l'âme; rien ne traduit mieux cette réalité que le « sentiment de présence » : Dieu reste invisible, l'expérience de l'amour seule le perçoit (cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, pp. 206-207). Il semble que ces diverses explications ne font qu'essayer de traduire, tant bien que mal, les aspects variés d'une expérience unique et ineffable. On aurait sans doute tort de vouloir les serrer de trop près.

Est-il une autre perfection de la science, — de la *gnose*, — que de connaître le Père, le Fils et le Saint-Esprit ? » (*In Num. hom.* X. 3; Baehr. p. 74). Citerons-nous Evagre ? « C'est dans la mesure où l'esprit est purifié par la connaissance spirituelle qu'il approche de la connaissance de la Trinité » (*Cent.* VI, 67). « La perfection de l'esprit est la connaissance spirituelle, comme disent les Pères, et son couronnement est la connaissance de la Sainte Trinité » (*Cent.* III, 15; cf. VII, 4, etc.). C'est à la contemplation de la Trinité, qui est « paix et silence indicible » (*Cent.* I, 45), qu'aboutit la prière pure; telle est la vraie *theologia*, connaissance aimante de Dieu (EVAGRE [*Pseudo-Nil*], *De Orat.* 58). Citons enfin Cassien, le disciple et le vulgarisateur, l'éducateur spirituel de tout l'Occident chrétien :

> « Alors nous verrons le plein accomplissement de la prière que le Sauveur fit à son Père pour ses disciples : « Que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et nous en eux; que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous. » La parfaite dilection dont Dieu « nous aima le premier » passera en notre cœur par la vertu de cette prière, dont notre foi nous dit qu'elle ne saurait être vaine. Et voici quels en seront les signes. Tout notre amour, toute notre pensée, notre vie, notre parole, notre respiration même sera Dieu. L'unité qui existe actuellement du Père avec le Fils et du Fils avec le Père, nous sera communiquée dans l'intime de l'âme; et de même que Dieu nous aime d'une charité vraie et pure, et qui ne meurt point, nous lui serons unis par l'indissoluble unité d'une dilection sans défaillance : tellement attachés à lui que tout notre souffle, toute notre intelligence, toute notre parole sera Dieu.
>
> « Ainsi parviendrons-nous à la fin que nous avons dite, et que le Seigneur souhaitait pour nous dans sa prière : « Que tous soient un, comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés en l'un... Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient avec moi. »
>
> (*Coll.* X, 7; P. L. XLIX, 827-828.)

« La prière pure, a-t-on dit, s'identifie avec la connaissance ou contemplation de la sainte Trinité » (28). On pourrait ajouter qu'elle s'identifie avec l'amour, charité pour Dieu, et aussi, on le voit déjà, et nous allons le redire, charité fraternelle. Si tous ces textes veulent dire quelque chose, avons-nous le droit de penser que nous ne sommes pas ici dans la plus pure veine évangélique (29) ?

⁂

Ainsi plongé par la prière dans le mystère de Dieu, le contemplatif chrétien revient à ses frères pour les aimer d'un amour nouveau. « Illuminé par la seule lumière de la Trinité », devenu lui-même « Dieu par grâce » (Evagre, *Cent.* VII, 29, 30; IV, 51; V, 81), il peut aimer ses frères d'un amour tout divin. « Prévariquer contre la charité, c'est pécher contre le Christ, puisque lui est notre charité, et qu'il attache notre intelligence au prochain, dans l'impassibilité, par la science véritable de la Sainte Trinité » (Evagre, *Ep.* 40) (30). Il faudrait commenter largement ce texte si dense; la page de Cassien que nous venons de citer pourrait nous y aider. L'âme, purifiée par l'ascèse et parvenue à l'*apathie*, — dont nous avons assez dit qu'elle n'est pas insensibilité, — est

(28) M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique. Revue d'Ascétique et de Mystique*, XI (1930), p. 252.

(29) Il faudrait ajouter, — et la précision est d'importance, — que la contemplation est un *don*, une *grâce*, et que l'homme n'y saurait parvenir par ses propres efforts. « Avoir la science des créatures est au pouvoir de l'esprit, mais connaître la sainte Trinité, non seulement n'est pas au pouvoir de l'esprit, mais exige une grâce surabondante de Dieu » (Evagre, *Cent.*, V, 79). Que cette idée de grâce se retrouve dans le platonisme, cela ne fait rien à l'affaire (A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 142, n. 2).

(30) Cf. I. Hausherr, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XV (1934), p. 153.

introduite par le Christ dans la connaissance de la Trinité qui est mystère d'unité; et cette unité qui est en Dieu, est la source et le modèle de la charité qui unit les âmes dans le Christ, car c'est lui qui est notre charité. La moindre faute contre la charité est une faute contre le Christ et contre l'unité de Dieu. Il nous semble que c'est tout cela, qui est dans l'Epître de saint Jean, que l'on retrouve dans cette sentence d'Evagre. Il ne saurait peut-être pas y avoir d'exemple plus significatif de vocabulaire grec enveloppant, mais sans les déformer, des idées purement chrétiennes. Il faudrait citer aussi saint Maxime, qui a tant fait pour vulgariser les enseignements d'Evagre, en leur donnant l'appui de sa haute autorité de théologien et de martyr (31). Pour le moine, les jeûnes et les veilles, la psalmodie et l'oraison incessante, aboutissent à la « consécration de la chasteté », qui est « porteuse de charité » (*Cent.* I, 45); on voit comme exactement sont mis en place les éléments de la vie monastique: la charité est au sommet. Et qu'on ne s'y méprenne pas : cette *agapè* est « longanimité et bonté, bienfaisance cordiale et patience, pardon des injures, et sans elle tous les dons de l'Esprit ne servent de rien » (*Cent.* I, 38, 40, 53, 54; voir tout cet ensemble dans la 1e *Centurie*). Le moine retrouve ici, sans effort, et par le mouvement naturel de son âme, tout l'enseignement de saint Paul : la plénitude de la Loi, c'est la charité (*Rom.* XIII, 10, et MAXIME, *Cent.* I, 56).

Cassien, — et ceci lui est propre,— avait appliqué la distinction entre vie active et vie contemplative aux deux types de la vie monastique, vie cénobitique et vie érémi-

(31) Cf. les *Centuries sur la Charité*, édition citée ci-dessus, p. 283, n. 17. — Un choix dans *La Vie Spirituelle*, LXXI (1944), pp. 37-41.

tique : « la fin du cénobite est de mortifier et de crucifier toute sa volonté, et selon le commandement salutaire de la perfection évangélique, de ne pas se soucier du lendemain ». — La vie active est effort de purification et de détachement, comme d'abandon. — « Mais la perfection de l'ermite est de garder l'âme dépouillée de toutes les choses terrestres, et, autant que le permet la faiblesse humaine, de s'unir au Christ. » Liberté d'esprit et union au Christ dans la solitude, voilà la perfection de la vie contemplative, à laquelle aura préparé la vie active menée en commun (32). Mais voici que l'abbé Jean de Lycopolis, après vingt années passées dans la solitude la plus étroite, éprouve le besoin de revenir au *coenobium* : incapable de se maintenir seul à un si haut degré de perfection, et de mener sans danger d'orgueil la vie angélique (33), il se remet sous la règle d'une vie menée en commun, pour se soumettre entièrement et jusqu'à la fin à l'autorité d'un abbé. Au regard de ce vieil anachorète, le détachement et l'humilité l'emportent pratiquement sur la plus sévère solitude où il pourrait pourtant s'élever aux hauteurs sublimes de la contemplation (cf. *Coll.* XIX; 6; P. L. XLIX, 1137).

Ainsi la charité chrétienne s'est insinuée au cœur du *bios theôrêticos* des grecs pour le transformer radicale-

---

(32) *Coll.*, XIX, 8; P. L., XLIX, 1138-1139; cf. *Coll.*, XVIII, 4, 5, 6. La vue historique esquissée ici sur le développement des formes successives du monachisme n'a aucune valeur, mais cela n'importe rien à notre propos. — Les *Institutions* décrivent la vie active du cénobite, les *Conférences*, la vie contemplative de l'ermite. Cf. saint Jérôme, *Epist.*, XXII, 34-36; saint Benoît, *Reg.*, I.

(33) Telle est en effet la vie du moine. Les textes sont innombrables. Cf. l'étude suggestive d'Agnès Lamy, *Bios Angelicos. Dieu vivant*, 7 (1946), pp. 61-77. On ne peut rien comprendre à la spiritualité du monachisme ancien si on oublie qu'il est désir de vivre la vie des anges, de retrouver la vie du paradis perdu, et attente de la vie du ciel.

ment. Et cela de deux façons, nous paraît-il. D'abord parce que l'acte même de contemplation, qui reste formellement acte d'intelligence, est désormais tout inspiré et pénétré d'amour, et trouve dans l'amour même cette pénétration savoureuse qui est le propre de la contemplation. Ensuite parce que vie active et vie contemplative ne s'opposent plus comme étant l'une vie donnée au service du prochain, l'autre vie repliée égoïstement sur elle-même dans la contemplation des Idées. Elles sont l'une et l'autre deux formes d'une même vie de charité; la distinction entre les deux vies se fait maintenant à l'intérieur de l'unique charité (cf. saint Thomas, IIa, IIae, 182, 2). Et si la vie contemplative reste de soi, plus parfaite, c'est en fin de compte parce qu'il est plus parfait d'aimer Dieu directement et pour lui-même. L'amour de Dieu n'est-il pas le premier et le plus grand des commandements ?

Le second lui est semblable. Aussi les plus rudes des solitaires sont-ils des modèles exquis de la plus charmante charité fraternelle (34). Aussi Antoine quitte-t-il sa retraite farouche pour venir à Alexandrie assister les martyrs ou discuter contre les Ariens (*Vita Antonii,* XLVI, LXVIII), et Siméon, en-haut de sa colonne, contribue-t-il par sa prière à l'union entre Cyrille et les Orientaux en 433 (*Synod.* 52; P. G., LXXXIV, 657). Car, « si l'amour de la vérité cherche les saints loisirs, les nécessités de la charité savent se charger d'une juste occupation... Si ce fardeau nous est imposé, il faut l'accepter pour les nécessité de la charité ». Ainsi parle Augustin, le contempla-

(34) Cf. ci-dessus, p. 281 et n. 13. Il faudrait rappeler ici tant de traits exquis rappelés par les frères H. et J. Bremond dans leur délicieux recueil *Les Pères du désert,* Paris, 1927. T. II, ch. VII, *Charité,* pp. 340-344.

tif devenu évêque (35), ainsi parlent avec lui aux IV^e^ et V^e^ siècles tant de moines qui avaient dû accepter le fardeau de l'épiscopat, sans pourtant délaisser entièrement les douceurs de la contemplation de la vérité. Pour un Grégoire de Nazianze, qui à trois reprises se soustrait par la fuite aux responsabilités qu'il a acceptées à contre-cœur, combien pourrait-on en citer de ces grands moines que le désert rendit à l'Eglise dont ils furent les colonnes et la lumière, pasteurs et administrateurs, apôtres et théologiens, Basile ou Chrysostome, Epiphane ou Théodoret ? En Occident, comment ne pas nommer au moins Martin et Grégoire ? A côté des Hilaire, des Ambroise, ou des Léon, — ceux-ci ne furent pas moines, — ils élaborent le type d'une sainteté *épiscopale*. Celle-ci l'emporte sur la vie purement contemplative, parce que, *par amour pour Dieu*, elle ajoute à la charité pour Dieu la plénitude débordante d'une charité active pour le prochain, mais elle ne cesse pas pour autant de se nourrir de la contemplation aimante et savoureuse de la parole de Dieu. Faut-il citer ici saint Grégoire, en qui l'on entend toute la tradition, et qui la transmettra à toute l'Ecole (36) ? « Il

---

(35) *De Civ. Dei*, XIX, 19; P. L., XLI, 647-648. Ce texte sert de base à tout l'enseignement de saint Thomas sur ce point, IIa, IIae, 182, 1, 3 um; 2 c.

(36) Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 145, n. 2. Il faudrait sans doute être beaucoup plus affirmatif en ce qui concerne saint Grégoire. — On pourrait citer ici le traité de *Julien Pomère, De vita contemplativa* (P. L., LIX, 415-520), à qui son attribution à saint Prosper valut une si haute autorité au moyen âge. Ce maître de saint Césaire voudrait que tous les clercs eussent part à la vie contemplative, laquelle d'ailleurs n'aura son plein épanouissement qu'au ciel.

On rappellera que même un Clément d'Alexandrie donne à son gnostique un rôle « apostolique » (si on peut employer ici ce terme en son sens moderne), *Strom.* II, X, 46; cf. VII, I, 4; III, 13; t. II, p. 137; t. III, pp. 5, 10 Stähl. *Foi et gnose*, pp. 54, 119). Voir aussi les textes rassemblés par G. Bardy, sous ce titre, *La charité gnostique* (*Clément d'Alexandrie*, pp. 289-296).

Il ne faudrait pas oublier tous ces traits quand on juge, si sévèrement parfois, nos mystiques.

faut bien savoir que si un bon programme de vie veut que l'on passe de la vie active à la vie contemplative, cependant il sera souvent utile que l'âme revienne de la vie contemplative à la vie active, *de sorte que la flamme allumée au cœur de la contemplation donnera toute sa perfection à l'action.* Ainsi la vie active doit nous mener à la contemplation, et cependant la vie contemplative, à partir de ce que nous aurons considéré intérieurement, nous rappellera à l'action » (*In Ezech. hom.*, l. II, hom. II; P. L. LXXVI, 954-955). Passant des embrassements de Rachel à ceux de Lia, l'apôtre unira à la chaste solitude de la contemplation la fécondité de l'action. *Contemplata aliis tradere.* Mais ce que nous voudrions surtout faire ressortir ici, c'est que pour le chrétien vie contemplative et vie active ne s'opposent plus comme deux types de vie absolument étrangers et irréductibles. S'il est vrai qu'une vie solitaire et retirée favorise singulièrement la prière et la contemplation, aucun état de vie n'est, de soi, incompatible avec la contemplation aimante du Dieu-charité (37). L'Esprit-Saint reste le maître souverainement libre des vocations, et il peut appeler celui-ci à la contemplation comme celui-là à l'action; mais dans l'économie générale de l'Eglise comme dans la vie personnelle du chrétien, contemplation et action se soutiennent et se nourrissent l'une l'autre comme deux formes de l'unique charité, qui encore une fois est première. *Maior horum caritas.* Le second commandement est semblable au premier, et nous ne sortons pas de l'Evangile.

⁂

Avant de conclure, ajoutons une dernière remarque,

(37) Cf. A. J. Festugière, *op. cit.*, pp. 136-137. Ces deux pages sont excellentes. Nulle part on ne voit que celui qui est appelé à la vie active soit moins parfait que celui qui l'est à la vie contemplative.

qui n'est peut-être pas sans importance. Clément d'Alexandrie, on s'en souvient peut-être, avait parlé d'un *état éternel et immuable* de contemplation, et l'on pouvait se demander s'il n'y avait pas chez lui quelque illusion à croire possible sur cette terre un idéal qui paraît réservé à l'autre vie, aux « bienheureuses demeures des dieux » (38). Illusion en effet d'une ferveur naïve, qui méconnaît singulièrement les conditions de la vie présente. Mais les grands docteurs sont plus réalistes. On connaît les magnifiques sermons où saint Augustin à son tour commente l'épisode évangélique des deux sœurs (39). Marthe se trouble et s'agite; à vouloir servir et nourrir le Seigneur, elle oublie l'*unum necessarium,* elle perd l'unité de son âme. Marie, toute tendue vers la douceur de la parole de Jésus, se laisse nourrir par lui; et il y a sans doute plus de charité, dirions-nous en glosant saint Augustin, à se laisser nourrir par le Seigneur. Aussi son âme est-elle toute pacifiée dans l'unité de la Trinité, dans la charité de l'unité. Marthe n'est pas à blâmer, mais la part de Marie est meilleure, parce qu'elle ne lui sera pas ôtée.

C'est que nous sommes en cette vie, où on ne peut se consacrer à la seule « gnose » (uni instetur *scientiae*), où

---

(38) Cf. *Foi et Gnose,* pp. 118-119, 131-133.

(39) *Sermons* 103 et 104 (*De Verbis Domini,* 26 et 27); P. L., XXXVIII, 613-617. — On lit le Sermon 104 au Bréviaire Romain le jour de l'Assomption. Les Frères Prêcheurs ne peuvent plus en parler qu'au passé; leur bréviaire avait cette lecture le jour de l'octave; l'institution à cette date de la fête du Cœur Immaculé de Marie a substitué pour eux à ce texte si plein de saint Augustin une homélie de Bellarmin ! — Ils peuvent lire le 15 août un extrait du Commentaire de saint Ambroise sur saint Luc où les deux vies sont présentées l'une et l'autre comme l'œuvre de la sagesse : « Utrumque munus est sapientiæ ». On sait que le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de Luc s'inspire étroitement de celui d'Origène. — Cf. encore Aug., *In Joann. Tr.,* XXI, 5; P. L., XXXV, 1974 : « Duas vitas... una in fide, altera in specie; ... una in via, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis ».

il faut vaquer aux œuvres de miséricorde. Plus tard nous n'aurons plus d'étrangers à accueillir, d'affamés à nourrir, de malades à visiter, de querelles à apaiser, de morts à ensevelir. Plus tard, ce sera la plénitude et l'opulence de cette table du Seigneur que Marie avait choisie, et dont déjà elle recueillait et savourait les miettes, ce sera ce banquet où le Seigneur lui-même se ceindra et nous servira (cf. *Luc,* XII, 37). En attendant, il nous faut peiner dans les travaux de la vie présente, et nous adonner à l'active miséricorde. Ainsi vie active et vie contemplative s'opposent entre elles comme vie présente et vie future, vie de labeur et vie de repos, vie de souffrance et vie de bonheur, vie temporelle et vie éternelle.

Mais ne sommes-nous pas tous appelés à la vie éternelle ? Et n'est-il pas bon qu'à certains jours, nous fassions taire nos occupations présentes, nos affaires, nos soucis domestiques, pour venir à l'église nous repaître de ce pain qui est la parole de Dieu ? Le dimanche, — c'est toujours la pensée d'Augustin, — c'est le jour où le chrétien mène la vie de Marie, et goûte à la douceur de la contemplation. Et pourquoi le Seigneur, par pure miséricorde, — c'est lui qui a choisi Marie avant qu'elle même ne choisît la meilleure part, — ne donnerait-il pas à certains la vocation d'être déjà arrivés au port, de mener par avance la vie du ciel, « *inchoata contemplatio* », et d'être ainsi dans le monde les témoins de la charité et de l'unité (40) ?

Il reste que cette vocation exceptionnelle est difficile;

---

(40) Cf. *In Joann. Tr.,* XXI, 5; *ibid., :* « Perfecta me sequatur actio, informata mæ passionis exemplo; inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda donec venero ».

Augustin avait exprimé la même chose, avec plus de précision technique peut-être dans le *De consensu Evangelistarum,* I, V, 8; P. L., XXXIV, 1045-1046. « Deux vertus sont proposées à l'âme humaine, l'une active, l'autre contemplative; l'une qui est celle de

ce saint loisir n'est pas de tout repos. Et ici il faut entendre saint Grégoire, l'autre maître de la mystique occidentale. Quel effort ne demande pas la vie contemplative, pour s'élever aux choses célestes et spirituelles, dépasser les réalités corporelles, se renoncer pour se dilater ? C'est, dans les ténèbres, la lutte avec l'ange. Parfois brille un furtif et léger rayon de la lumière sans bornes; l'âme respire un instant, mais c'est pour retomber dans des ténèbres plus épaisses et plus douloureuses. Parfois il lui semble qu'elle étreint son Dieu, puis elle retombe, et de l'avoir ainsi goûté elle défaille. L'âme qui a ainsi touché Dieu reste comme Jacob blessée et boiteuse. La vie contemplative est un rude et douloureux combat; c'est à peine si pendant une demi-heure l'âme peut goûter le silence, le repos et la paix (cf. *Apoc.* VIII, 1) (41). On ne saurait parler avec un plus sain réalisme. Les contemplatifs eux-mêmes en cette vie doivent peiner rudement, et gagner à la sueur de leur front le pain de la contemplation.

⁂

Avons-nous réussi à montrer que dans la vie contempla-

---

la route, l'autre qui est celle du terme; l'une qui peine à se purifier le cœur pour qu'il puisse voir Dieu, l'autre qui est dans le repos et qui voit Dieu; l'une qui s'occupe à accomplir les préceptes et à exercer cette vie temporelle, l'autre à connaître la vie éternelle. Ainsi l'une peine à se purifier de ses péchés, l'autre se repose dans la lumière de l'âme purifiée. Ainsi, dans cette vie mortelle, l'une s'occupe aux œuvres vertueuses, l'autre est surtout dans la foi, — pour un petit nombre, en miroir et en énigme, — elle a une certaine vision partielle de l'immuable vérité » (cf. *C. Faust. Man.*, XXII, 52; P. L., XLII, 432. La comparaison entre Rachel et Lia, esquissée ici, sera reprise par saint Grégoire). On aura remarqué que ce n'est que *dans la foi* qu'en cette vie on peut arriver à une certaine contemplation de la vérité de Dieu.

(41) Saint Grégoire, *In Ezech. hom.*, l. II, hom. II, 12-14; P. L., LXXVI, 955-957. Tout le passage est fondamental, et mériterait un commentaire détaillé.

tive chrétienne il y a autre chose qu'un reste périmé de néo-platonisme ? Aurons-nous convaincu ces chrétiens d'aujourd'hui qui, paraît-il, « finissent par se persuader de bonne foi que la contemplation n'est pas une réalité évangélique » (42) ? Nous n'osons pas nous le promettre. Certains points cependant nous semblent assurés. Nous avons affaire ici à une attitude spirituelle authentique, à la fois profondément humaine et profondément religieuse. Le christianisme, qui est catholique, se devait de l'assumer, comme il a assumé une autre attitude plus agissante; et elle suffit à créer un type déterminé de vocation proprement *chrétienne* (43).

On peut parler ici en effet de vocation chrétienne; car, quelles que soient les contaminations et les déviations qu'aient pu amener les formules et les systèmes, — et nous les accordons aussi largement qu'on voudra, — nous restons ici dans le régime de la *foi* et non dans celui de la vision (cf. *II Cor.* V, 7); même si l'on aspire à mener la vie des anges, on demeure sur terre. Augustin et Grégoire nous l'ont assez rappelé. La vie contemplative ne saurait prétendre échapper totalement aux conditions de la vie présente, et atteindre dès ici-bas à la vision définitive de l'essence divine, contemplée sans voiles. Elle est dans la foi, foi au Christ et foi à la Trinité : ces deux points sont essentiels.

De plus la vie contemplative chrétienne ne saurait comporter aucun mépris pour la vie active, qu'il faille entendre celle-ci du labeur de l'ascèse, comme nous l'avons

---

(42) H. Paissac, *La Vie Spirituelle, Supplément*, 1947, p. 11.

(43) On pourrait rappeler ici la distinction entre piété « mystique » et piété « prophétique », reprise après Söderblom par F. Heiler (*La prière*, trad. fr. Paris, 1931, pp. 231 et ss.). A la pousser trop loin dans le détail comme le fait Heiler, cette distinction deviendrait un peu artificielle, mais elle recouvre une réalité certaine.

montré avec Evagre et Cassien, ou de l'activité miséricordieuse de la charité, comme l'entendent les modernes en un sens que n'ignorent pas non plus les anciens.

Car enfin, et surtout, la vie contemplative est une vie de *charité*. Et cela explique et justifie tout. Amour pour Dieu, et cela est premier, et cela est très grand, amour qui s'enflamme du désir de connaître et d'étreindre, dans les ténèbres, ce Dieu à la fois si proche et si caché; amour qui s'insère au cœur même de cette activité de connaissance, pour lui donner une pénétration et une saveur inconnues; amour pour Dieu qui déborde en *agapè* fraternelle, soit dans la vie de la communauté monastique, dans l'humble service des frères, soit au cœur de l'Eglise, où les contemplatifs comprennent de plus en plus que leur vocation, c'est l'amour, soit enfin à la pointe du combat pour le règne de Dieu, où la vie apostolique ne saurait, sans se mentir à elle-même, cesser de s'alimenter à la contemplation aimante de la parole et du mystère de Dieu (44).

Tel est, semble-t-il, l'enseignement des Pères, telle surtout leur vie. Telle demeure encore la vie contemplative chrétienne. On pourra indéfiniment discuter et gloser des textes; on pourra toujours y découvrir des influences et des contaminations païennes. La réalité des âmes est toute différente. Il suffit d'avoir approché, si peu que ce soit, d'authentiques foyers de contemplation, pour en emporter la conviction que c'est bien la flamme des vertus évangéliques qui brûle là. L'étroite pauvreté, le silence

---

(44) Il nous semble qu'ici nous rejoignons en gros, et par un autre biais, les idées exprimées par le P. Festugière dans *L'enfant d'Agrigente*, pp. 122-129, et dans un cours inédit professé en 1934 sur *Contemplation païenne et Contemplation chrétienne*.

rigoureux, l'austère labeur des mains, y sont le signe des plus absolus dépouillements, de ce renoncement total qu'exige le Christ de qui veut le suivre. La fuite du monde et la solitude n'y sont ni mépris ni faiblesse, mais recherche de Dieu seul : « Viens, suis-moi ». La contemplation n'y est pas morose introspection psychologique, mais, dans la *foi* alimentée par la méditation de la parole de Dieu (45). c'est un très simple regard sur Dieu, contemplé dans le Christ : « Qui me voit, voit aussi mon Père ». Et surtout, l'amour y explique et anime tout : aussi bien l'exquise charité fraternelle que le sens aigu de l'Eglise et de ses besoins, que la contemplation elle-même, qui n'est plus qu'amour silencieux. Beaucoup d'âmes et de plus en plus, semble-t-il, sont appelées à vivre, même hors des cloîtres, de cette vie de pauvreté, de silence, de charité. Le pourraient-elles, si l'Esprit, toujours agissant au sein de l'Eglise, n'y conservait vivants ces purs foyers de charité ? Car c'est la charité qui est première. *Maior horum charitas.*

P. Th. CAMELOT, o. p.

---

(45) Dans une note de *Dieu Vivant* (n° 7, 1946, pp. 59-60), *La vie monastiques et ses problèmes actuels*, J. D. (ces initiales sont transparentes), après avoir rappelé en termes excellents tout inspirés de la meilleure tradition patristique, l'urgente actualité de la vie contemplative, souligne la nécessité pour l'authentique contemplation de s'enraciner dans la méditation de l'Ecriture et des Pères (ajoutons même des grands théologiens), de se nourrir de la *lectio divina*. Il y a là en effet un besoin essentiel, qu'il est sans doute nécessaire de rappeler : sans cette forte nourriture, et à moins d'une grâce exceptionnelle, la contemplation tournera à vide et se perdra dans une morne et stérile introspection. Précisons cependant que *lectio divina* ne veut pas dire nécessairement *travail intellectuel*. Une vocation contemplative n'est pas de soi vocation intellectuelle. Si les supérieurs doivent assurer à leurs religieux toute l'authentique nourriture spirituelle dont ils ont besoin, — et sans doute en ont-ils besoin aujourd'hui plus qu'autrefois, — cela ne veut pas dire que tout monastère, et en particulier tout monastère féminin, doive nécessairement se transformer en foyer d'études, en centre de recherches techniques. Là aussi la vie contemplative peut exiger de profonds dépouillements. Il pouvait être utile de faire cette distinction, sur laquelle il faudrait sans doute revenir plus en détail.

Aiguillages

De toutes parts se manifestent, du côté de la vie apostolique « active », le souci et la volonté de rejoindre la « contemplation ».

Même dans ses maladresses, même dans ses présomptions, un tel vœu est significatif : chercher l'approfondissement, c'est déjà s'approfondir.

Ce qu'on pourrait prendre pour le simple aveu d'une carence spirituelle est en réalité l'appel d'un organisme en croissance, une « faim ». Le prêtre, le laïc éprouvent un besoin de prière à la mesure de leur action, que d'inéluctables exigences, nées des choses et de Dieu, multiplient et intensifient aujourd'hui.

Cette faim est saine; cette insatisfaction est dans l'ordre. C'est l'appétit spirituel. Même si on ne doit pas tout à fait l'apaiser, même s'il faut veiller à prévenir l'illusion des « moyens courts », il y a nécessité de répondre.

Il faut répondre, car l'heure peut venir où la faim fait place à l'inanition. Le danger n'est pas vain en notre temps : à l'urgence et à la gravité des tâches apostoliques s'ajoutent le rythme trépidant, déjà presque intolérable, de la vie, les conditions inhumaines et souvent irrémédiables du travail.

Que faire ?

Au moins éviter le pire, se garder des équivoques; dissiper les confusions. Le temps manque pour essayer de fausses pistes; toute économie est sage. Notamment l'économie de ces discussions dont la stérilité a été mille fois éprouvée.

C'est la raison des quelques notes qui suivent : simples jalons, distinctions utiles à expliciter; évidences bonnes à ressaisir. Certaines de ces réflexions concernent plutôt le problème, dont l'énoncé peut être faussé. D'autres éclairent plutôt la solution. D'autres enfin ouvrent la perspective où l'homme d'action a le droit et le devoir de rejoindre le saint.

Vrais et faux problèmes.

Pour les « actifs » l'oraison (1) est-elle difficile ?

Il semble bien que la vie se charge de le leur faire voir.

Mais, précisément, ne se charge-t-on pas un peu légèrement, en certains cas, de surenchérir sur la vie ? Théoriciens maladroits, invoquant, sans le transposer, un vocabulaire adapté aux contemplatifs, ne risquons-nous pas d'exagérer, aux yeux de l'actif, la difficulté de l'oraison; d'y situer des épreuves et des « sécheresses » que Dieu n'y met peut-être pas; bref, de faire naître de réelles maladies, à force d'en imaginer de fausses — avec, bien entendu, les faux remèdes appropriés —; et enfin, de fermer les âmes aux plus légitimes ambitions ?

---

(1) Pour mieux faire face au problème réel, chaque jour vécu en tant de vies actives, nous évoquerons sous ce mot *d'oraison*, non exclusivement mais d'abord cette humble chose que l'Eglise demande formellement à ses prêtres, à ses religieux, aux élèves des séminaires : « oratio mentalis quotidie... per aliquod tempus... » (C. I. C. 1252, 595, 1367).

Distinctions et unité.

La distinction entre actifs et contemplatifs écrase un peu, de sa claire logique, la complexité et la délicatesse des choses. Elle demeure cependant juste et précieuse. Il est certain que la vie d'une Sœur de Charité n'est pas celle d'une Carmélite, la vie d'un Jésuite celle d'un Bénédictin, voire d'un Frère Prêcheur... On ne peut nier cette diversité.

Mais il ne faut pas non plus l'accentuer jusqu'à perdre de vue l'identité foncière du but et des moyens essentiels. Si loin que puisse aller une telle diversité, et elle va très loin — formes, conceptions, et même attitudes profondes — toutes ces « spécialités », en n'importe quel ordre, ne seront jamais que des instruments pour servir à l'avènement d'une même sainteté. C'est toujours l'unique charité qui cherche son passage, comme une source se divise sur un sommet et ne partage ses eaux entre deux horizons que pour les mêler à nouveau, et définitivement, dans la mer.

Le but divin.

Non seulement dans les principes, mais dans les faits, l'identité du but ressort avec une absolue évidence.

Il s'agit de faire vivre l'âme sur ce qu'il y a en elle de plus divin. Il s'agit de la faire rétrograder, lentement et difficilement, vers ce point mystérieux d'elle-même, qui est le plus elle-même, puisque c'en est la source, et qui est le moins elle-même, car Dieu y est tout. Elle ne s'en approche pas sans vertige, car ce point de contact immédiat avec Dieu est en même temps pour elle le plus voisin du néant — « Les principes des choses touchent au néant » dit profondément Pascal.

Il s'agit pour l'homme de se recueillir de telle sorte en

lui-même que tout en lui devienne un don divin perçu comme tel, une communication de Dieu, l'âme étant désormais incapable d'autre chose que de cet accueil.

A la limite elle se trouve comme suspendue, toutes amarres rompues, au bon plaisir amoureux de Dieu. Cette limite, certains saints l'atteignent sur la terre, et, de leur âme, un fulgurant éclair en parvient à nos yeux éblouis. Le cœur et la réflexion chrétienne y reconnaissent, poussé seulement « à la limite », ce qu'ils avaient le droit et le devoir d'ambitionner; le charité née de la foi. La contemplation est dans l'axe de toute âme, du moment que la grâce possède cette âme.

C'est donc dans ce même axe qu'il faut se placer pour discerner les chemins de Dieu. Si divers qu'ils soient, c'est par là qu'ils s'éclairent. Saint Jean de la Croix a définitivement établi les conditions inéluctables de l'union divine, jalonné les étapes indispensables de l'âme qui se dépouille et que Dieu dépouille, pour l'amener à vivre exclusivement de Dieu, dans la foi et l'amour.

On peut donc, à partir de là, déterminer ce qu'il y aura, nécessairement, dans le jeu de la Providence, de constant et d'universel, à travers tous les cas et toutes les conditions d'âme.

Le Chantier de l'Esprit.

Le travail divin de « refonte », dans tous les cas, s'exerce sur « le tout » de la vie. Il tend à résoudre le moindre élément réfractaire, à transformer absolument tout. C'est dire qu'il n'y aura pas, par exemple, dans la vie d'une Carmélite, deux parts : l'une secondaire, accessoire, celle des contacts humains, la part active, — une autre principale et vraiment importante, celle de la solitude et de l'oraison. On ne voit pas que Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus ait dépensé moins de foi et moins

d'amour, utilisé moins de grâces, moins gagné en connaissance et intimité avec Dieu, le long des cloîtres où elle conduisait laborieusement cette vieille sœur impotente et revêche, que dans le silence de sa cellule, ou en ces heures d'oraison au chœur, que la grâce de Dieu, d'ailleurs, et celle de ses sœurs, vouaient plutôt à la patience qu'à la prière.

Le travail divin s'accomplit à travers tout. Tout est moyen pour Dieu. Tout doit être réduit par le feu divin, qui mène son jeu aussi bien dans la zone active d'une vie contemplative que dans la zone contemplative d'une vie vouée à l'action.

L'Unique Charité.

La charité fraternelle participe du but lui-même, et ne saurait être considérée comme un moyen. Ce n'est pas elle qui distingue la vie active de la vie contemplative. La distinction est fondée sur la place plus ou moins large faite par la vocation aux instruments tout intérieurs ou aux instruments à effets extérieurs que cette même charité met en œuvre. On ne peut nier que les instruments intérieurs, d'ordre tout spirituel, ne soient en eux-mêmes de plus haute qualité. Par rapport à la charité qu'ils servent et procurent ils n'en demeurent pas moins des instruments, au même titre que les instruments plus complexes et plus lourds dans lesquels se trouve engagé le corps, et dont l'action s'inscrit sur le plan visible.

D'une âme recueillie sur sa prière, et d'une autre tout entière au soulagement des misères humaines, laquelle s'approche plus de Dieu ? Dieu seul le sait qui voit la charité.

Aimer Dieu et ses frères, c'est là une disposition foncière, qui peut s'exprimer dans un acte tout spirituel, mais qui peut aussi bien s'investir, sans se dénaturer ni se diminuer, dans un acte plus complexe et moins « noble ». Le

poids de matière soulevé ne préjuge en rien ni de la qualité ni de la quantité de la charité dépensée.

La Loi de Simplicité.

Or, en règle générale, il ne semble pas qu'il faille détourner l'oraison des actifs d'une très grande simplicité. Avant tout elle doit être un contact bref et net, toujours trop bref — mais la vocation est là qui presse —, jamais assez net —, avec la Volonté divine. Cela ne comporte nul mystère. Cela doit se faire sur la base la plus élémentaire possible, avec le moindre luxe de moyens : un mot d'Evangile peut fournir le point d'appui parfait, à condition que ce soit la foi qui l'attaque. Ou encore une simple plongée en plein milieu de la prière de l'Eglise, une forte « inspiration » d'air pur dans l'office liturgique — le bréviaire devrait être pour le prêtre d'action, l'instrument le plus précieux et le plus efficace. En cherchant d'abord ailleurs, on ne fuit pas la difficulté, on manque le remède. En tout cas, rien là qui ne doive être très simple.

Tout le secret de l'oraison de l'actif semble résider dans la perception nette des conditions et du but de cette oraison. Or, conditions et but postulent une simplicité extrême des moyens: il existe une « volonté de Dieu » à accomplir; elle se propose à notre volonté; il faut obtenir de la grâce que cette volonté de Dieu se révèle, et que notre âme lui dise oui. Réveil de la foi et de la charité, appel à Dieu, qui demande seulement à un texte le point de départ de son élan. C'est pourquoi ce texte doit être non pas savamment et longuement calculé, mais jalousement et exclusivement cherché, — car l'âme n'est que trop dispersée — là où la parole humaine contient plus de divin : en plein Evangile, en pleine liturgie, en plein cœur du mystère de Jésus-Christ.

PURIFICATIONS DE L'ACTION.

Tout cela nous met à l'aise pour discerner le travail de la grâce, dans une vie en route vers l'union divine par le chemin des œuvres. La part consacrée au silence y est réduite. La part de solitude elle aussi, et la part de réflexion tranquille et de station en présence de Dieu. Le monde est là, exigeant, qu'il faut accepter, servir, avec qui il faut admettre de longs échanges, des contacts qui accaparent et le corps et l'esprit. Il faut écouter, il faut parler, il faut construire : à cela se passe la vie...

Mais chacun de ces gestes, chacun de ces mots fait partie du plan divin. Chacun d'eux est une « volonté de Dieu », un « verbum Dei ». Chacun d'eux tend à capter pour soi, comme c'est son droit, toute la foi et toute la charité dont l'âme dispose. Il doit être un témoignage rendu à Dieu devant les hommes. Il doit être, dans le fond de l'âme, une preuve donnée à l'Amour divin.

Comment donc ce terrain manquerait-il d'être apte, comme tout autre, à cette patiente et tenace action divine qui veut s'unir une volonté d'homme ? Pourquoi n'y aurait-il pas, au sein de cette œuvre même, un champ favorable à l'effort divin de purification et aux « épreuves » nécessaires ? Le Maître ne va-t-il pas chercher, sur ce terrain même, de quoi pourvoir à la délicate éducation de la foi et de la charité ? Il faut tant de foi pour remplir une vie active parfaitement ! Il faut tant d'espérance !

Le lent travail que saint Jean de la Croix analyse avec cette sûreté implacable, n'est-ce pas dans le détail de l'action qu'il s'accomplit, pour une âme vouée à l'action ? Toute cette minutieuse et douloureuse chirurgie que détaille la Montée du Carmel, n'est-ce pas jour par jour, acte par acte, qu'elle va s'accomplir, non dans la solitude de la contemplation, si rarement possible, mais dans le heurt quotidien de la vie ?

L'expérience de chaque existence laisse deviner ce que pourrait être une « nuit de l'action », qui serait en même temps un vestibule de l'union. Ces consolations et ces lumières qui doivent soutenir l'effort, par leur vertu saine, mais encore humaine, Dieu, une à une, les retire. Tout doit devenir son œuvre à Lui seul. Le fil si ténu de la foi seule et de l'espérance doit suffire désormais à retenir l'âme au-dessus du découragement. La charité qui s'écoule dans l'action doit devenir de plus en plus intense, l'âme se réduire peu à peu à ce que Dieu lui donne, à cet Amour qui n'est plus elle et qui est elle-même tout entière.

Les pages de saint Jean de la Croix n'ont pas à être récrites. Il n'y a qu'à les tranposer. Il n'y a pas à attendre ou à chercher quelque théoricien de l'union à Dieu dans l'action. La théorie ici ne s'écrira jamais. Il n'y a qu'à regarder vivre un saint; il n'y a qu'à l'écouter. Déjà la portion active d'une vie contemplative est riche de suggestions. Mais on peut regarder par exemple un saint Ignace, un Curé d'Ars. Nul doute que ce dernier n'ait connu sa nuit mystique dans l'agonie du confessionnal, tête-à-tête avec le mal, plutôt que dans ses oraisons près de l'autel, en ces rares moments qu'il pouvait arracher à la terrible bataille des âmes, pour se jeter en son Dieu et « pleurer d'amour ».

Exercices.

Quand saint Ignace, au cours d'un mois entier d' « exercices », soumet l'âme à une véritable « rééducation » spirituelle, il lui fait subir un vigoureux décapage, il met à nu la volonté de l'homme devant la Volonté du Seigneur. Mais c'est pour qu'à la faveur de cette netteté acquise elle regarde longuement ce Seigneur dans ses Mystères. A l'heure où le maître abandonne son disciple, il est devenu un « contemplatif ». Il sait la volonté de Dieu, il la veut,

et il sait comment « trouver Jésus-Christ », reprendre ce contact simple et bienfaisant dans lequel se ranime la charité.

UNION DIVINE.

Ainsi aucune limitation n'est imposée indûment à l'espérance. L'actif doit savoir, il a le droit de penser que l'union divine est pour lui aussi. L'oraison l'y aidera. La vie même y pourvoira. La forme du travail divin sera, plus que pour le contemplatif, soustraite aux analystes dans ses méthodes. Il n'y aura pas de problème de l'oraison : il y aura uniquement un problème de la vie.

Conclusion.

Le mystère de Dieu, se livre dans la charité.

On peut l'ignorer, quand même on parlerait la « langue des anges ».

On peut aussi l'ignorer, quand même on livrerait son corps au bûcher et son avoir aux pauvres.

Mais comme sainte Thérèse l'a connu, en parlant la langue des anges, d'autres le connaîtront à travers la lente épreuve de l'action.

A ces dernières âmes, il faut redire que l'oraison, loin d'augmenter leur épreuve, les aidera à la porter.

Mgr. GARRONE.

L'Église et le monde harmonie ou divorce ?

II

Les fondements théologiques de l'optimisme.

Optimisme et pessimisme ne se bornent point à s'affronter dans le présent. Ils ont, somme tout, dialogué tout au long du développement de l'intelligence chrétienne. On s'en aperçoit non seulement au témoignage saillant de quelques crises théologiques, mais plus encore et avec plus de fruit à la fréquentation familière des auteurs. L'issue des crises, telle celle du pélagianisme ou, plus tard, celle du jansénisme, nous fixe comme négativement en signalant certaines positions inacceptables. Mais elle ne nous livre pas de l'intérieur le secret du véritable équilibre. On ne reviendra donc point explicitement dans ce qui suit sur les déterminations dogmatiques dont la théologie catholique a du reste soigneusement recueilli les précisions, mais on cherchera à comprendre l'attitude d'ensemble de cette théologie et à voir quelle lumière nous en pouvons tirer pour l'intelligence de nos débats présents.

Sur le fond, la théologie catholique se donne comme très largement optimiste, au point même d'exclure d'un christianisme authentique non seulement les perspectives d'un radical pessimisme, mais même celles qui revien-

draient à mettre le jugement pessimiste comme en balance avec le jugement optimiste. L'optimisme reçoit de la foi chrétienne un vrai privilège que peut-être la philosophie pure ne pourrait lui conférer pleinement : nous croyons à un primat décisif et à un triomphe ultime du bien sur le mal. Notre esprit n'a jamais fini d'expliciter les conséquences chrétiennes de cette certitude. Mais, dans le même temps la théologie catholique prend on ne peut plus au sérieux le fait du mal, que tant d'optimismes humains ont méconnu ou tenté de minimiser. Elle conduit de ce chef à un optimisme d'allure particulière, tout traversé d'évidences douloureuses franchement admises, et ne se rétablissant en lui-même que dans le mouvement héroïque d'une confiance surnaturelle. Optimisme sans aveuglement sur le mal, sûr de soi malgré cette redoutable lucidité, mais ne tirant sa sécurité finale que de motifs divins, tel est, semble-t-il, ce que nous enseignent tant la théologie que l'authentique spiritualité chrétienne. Au fait, nous vivons tous de cet enseignement. Mais notre jugement s'embarrasse parfois, et au contact des réalités humaines ou cosmiques encore mal explorées, se laisse emporter ou ressaisir plus qu'il ne faudrait par les dispositions de notre humeur ou par le déterminisme de nos habitudes mentales. On voudrait tenter en conséquence un effort de dégagement de ce jugement, face précisément aux données d'une connaissance renouvelée de l'univers et d'un état transformé des choses humaines.

Les considérants chrétiens de l'optimisme et les perspectives premières de la théologie.

Dès les premières lignes de la Bible, avant même d'entendre parler de la chute de l'homme, nous recevons l'assurance de la bonté fondamentale de ce monde issu de Dieu. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre »... et à mesure que les étapes de la création sont décrites, la bonté des choses produites se trouve solennellement affirmée. « Dieu vit que tout cela était bon ». Ainsi le premier jugement, le jugement global et divin sur l'univers naissant est un jugement de complaisance et de bénédiction. Cela, la théologie catholique ne l'a jamais oublié. Bien des ombres surgiront ensuite. La

conscience religieuse ne peut éluder les faits qui viennent altérer l'épanouissement de l'harmonie cosmique. L'enseignement divin lui-même nous atteste l'existence des ruptures et des déchéances. Le mal vient comme balancer la consommation de l'œuvre créatrice, faire obstacle aux retentissement glorieux de la toute puissance aimante dont le monde tient son être. Cependant ruptures et déchéances ne prévaudront point contre cette solennelle affirmation faite au début de la Genèse. Elles ne débouteront point non plus l'espérance imprescriptible d'un ordre de choses enfin digne du Seigneur. Seulement les pensées de Dieu ne sont pas nos pensées, et ses conduites ne sont pas nos conduites. L'Ecriture nous avertit encore que notre esprit doit affronter sans cesse le mystérieux visage d'une sagesse et d'un amour auxquels nous supposerions volontiers d'autres traits. Que notre cœur néanmoins ne se trouble point ni n'ait crainte : ce mystère est un mystère ami et Dieu demeure avec nous tout le temps de cette existence énigmatique.

La théologie reprend ces assurances sous une forme plus abstraite. Ayant besoin d'un cadre conceptuel, elle parlera de l'inconditionnelle bonté des natures créées, établissant par voie de conséquence l'erreur des doctrines manichéistes qui veulent voir dans la création matérielle des corps l'effet d'un principe mauvais et démoniaque. Elle distinguera la consistance fondamentale des choses dans l'être et donc dans le bien — disons la nature prise comme telle — d'avec l'ensemble des opérations issues de cette nature et visant à la consommation dans l'existence, opérations où peuvent se produire les éventuels désordres dont pâtissent les individus appartenant à un univers dans lequel le mal a fait son entrée. Elle distinguera encore dans l'univers le système des accomplissements que l'être créé tire des ressources mises à sa disposition de par sa création même, système des œuvres de la nature, d'avec le système des accomplissements venus de l'initiative par laquelle Dieu se constitue lui-même comme la fin destinée à être atteinte dans son intimité par la créature spirituelle, système des réalités surnaturelles et des œuvres de la grâce. Quelle que soit la façon dont chacun peut se représenter les réalités sous-jacentes à ces discriminations, la théo-

logie chrétienne maintient énergiquement les affirmations d'une bonté originelle des réalités de ce monde et d'une vocation de toute créature à la bonté finale et suprême, chacune suivant ses ressources intrinsèques. L'élan de la création et tout autant l'appel qui préside au développement des choses sont tous les deux fonction de la surabondante excellence de Dieu. Elle affirme encore que la production originelle dans l'être relève de Dieu seul et en outre que la consommation finale dans le bien ne peut être aucunement l'effet d'un travail de la nature. Si l'homme est et si cet univers est, c'est déjà don de Dieu. Si l'homme doit être personnellement glorifié par l'intimité divine et si le monde infrahumain doit se transfigurer en milieu de gloire par la révélation des fils de Dieu, c'est encore don gratuit de Dieu. Mais, ceci bien reconnu, notre foi est certitude que, du passé au futur, cette double libéralité du bien ne cesse de fleurir dans l'existence de l'homme et des choses.

Pour mieux comprendre tout ceci, revenons à l'antique schéma du double mouvement de l'univers par rapport à son principe : mouvement de la procession des choses hors de leur principe, dans lequel s'épanouit pour ainsi dire le premier jet de la toute puissance créatrice, et mouvement du retour des choses à leur principe, dans lequel se fait sentir l'attraction d'une fin suprême inépuisablement désirée. Disons alors que selon la théologie catholique l'univers entier de la création ne peut avoir inauguré que dans le bien sa procession hors de son créateur et que, par ailleurs, il s'achèvera dans le bien également au terme de son mouvement de retour à Dieu. Point d'autre alpha et point d'autre oméga que ce double contact, originel et final, du monde avec Dieu. Le reste, quel qu'il soit, se situe en vérité à un autre niveau.

Ainsi donc, la liant à un certain appareil conceptuel nécessaire pour préciser ce qu'il en est de Dieu, la liant aussi, il faut le reconnaître sans étonnement, à des représentations qui dépendent de notre état d'information sur le monde, la théologie nous introduit dans un système de jugement fondamentalement et décisivement optimiste. Quelle que soit l'aventure cosmique qui sépare l'inauguration de la consommation, les extrêmes et donc en fin de compte le tout, sont bons, très bons, ruisselants de

la bonté divine épanchée sans réserve. On verra du reste bientôt qu'aux yeux de la foi chrétienne une bonté imprévue émerge de l'aventure cosmique elle-même, illuminant tout l'intervalle énigmatique de cette aventure, non sans faire voir cette fois, comme dans une sorte d'évidence positive, l'irréductibilité des voies divines aux voies de la créature. Cette ultérieure bonté, c'est la double et unique bonté de l'Incarnation et de la Rédemption, fondement de l'optimisme spécifiquement chrétien.

§ 1 L'optimisme théologal et ses retentissements.

Avant d'atteindre à ce second point il faut cependant développer les conséquences de la théologie chrétienne de l'origine et de la consommation des choses. Nous venons de dire qu'avant tout autre événement le monde procède de Dieu dans la bonté. C'est dire qu'une bonté native se manifeste à la base de tous les processus selon lesquels les êtres marchent à leur destin. Bonté non seulement d'une certaine condition initiale, mais aussi bonté des potentiels naturels de l'action. Et comme à cette bonté originelle répond en fin de compte l'excellence de ce à quoi Dieu a destiné l'univers, il en résulte que les virtualités inscrites par les desseins divins dans les choses sont des virtualités bonnes dans leur principe. Leur accomplissement est en droit un gain pour l'univers, jalonnant de stades successifs et progressifs le processus global de retour des choses à leur principe. Aujourd'hui néanmoins, certaines tendances appellent à ce propos une première mise au point.

Centrée sur l'inévitable prise de conscience du mal présent au monde, sur le sentiment d'une condition défavorable des êtres et tout particulièrement de l'homme, le pessimisme philosophique est porté à refuser toute connexion entre l'existence présente et le bien. L'affirmation traditionnelle de la conversion entre l'être et le bien est récusée. L'univers est, nous dit-on, mais sans aucunement satisfaire l'esprit ni le cœur. C'est en cela que consiste son caractère fondamental d'absurdité dont tout un courant moderne de pensée fait comme un dogme premier. L'intelligence chrétienne, sans doute, ne saurait nullement admettre pareille thèse. Néanmoins l'obsession de la présence concrète du mal dans le monde et le climat créé par la popula-

risation actuelle de certains thèmes de pensée risque parfois de retentir jusque sur la philosophie chrétienne. On voit assez souvent soutenir aujourd'hui que l'affirmation de la bonté originelle des êtres est une affirmation faite dans l'abstrait, inopérante lorsqu'il faut en venir à la considération du régime concret d'existence des choses et du monde. Les natures sont créées bonnes, il est vrai et on l'accorde. Mais, dira-t-on, ne doit-on pas considérer que les virtualités ultérieures du développement des êtres sont en elles-mêmes indifférentes, en droit ni bonnes ni mauvaises, colorables uniquement par l'intention qui les traverse ou les assume ? Revenant alors au fait, ne faut-il pas reconnaître qu'elles se produisent au sein d'une économie générale de l'univers largement en proie à la méchanceté ? Dès lors, le résultat ne s'infléchit-il pas, quasi par constitution, dans le sens du mal ?

Un récent article de M. G. Marcel posant le problème de la technique dans le monde moderne ne semble pas étranger à cette façon de voir les choses. « Si on l'envisage en elle-même, dira-t-il (*Cheval de Troie* I. p. 81), la technique est plutôt un bien ou l'expression d'un bien, puisqu'elle n'est en somme qu'une certaine spécification de la raison dans son application au réel. Condamner la technique c'est donc prononcer des mots vides de sens. Mais, il importe à la vérité de ne pas s'en tenir à une définition abstraite et de s'interroger sur le rapport concret qui tend à s'établir entre la technique d'une part et l'être humain d'autre part. » Or, il apparaît à G. Marcel que ce rapport concret est celui d'un usage humain, dans lequel, au moins pour l'instant, le mal résultant l'emporte considérablement sur les bienfaits éventuels. Concrètement, la technique a lié parti avec le péché. Ainsi, nature bonne mais utilisable indifféremment pour le mal comme pour le bien, quelconque donc dans sa virtualité, la technique est en fait et dans ce monde-ci génératrice de plus de maux que de biens. Le problème est de savoir si du sein même de l'univers technicisé il est possible de trouver un remède à cet état de choses ou si le salut de l'humain n'exige pas une renonciation de l'homme à poursuivre son développement dans le sens d'un tel univers ?

Il semble néanmoins que cette façon d'agiter le problème actuel de la technique et du machinisme soit trop

rapide et qu'une conception chrétienne de l'univers ne gagne point à présenter les choses de cette façon. Il ne s'agit nullement de dénier le fait du mal ni les menaces contenues dans les situations actuelles. Mais il faut néanmoins remarquer que les virtualités d'une nature lui appartiennent de quelque manière et donc participent de sa bonté. Ce n'est que par un extrincésisme contestable ou par l'usage de métaphores inadéquates que l'on parle de virtualités indifférentes ou même de virtualités mauvaises qu'il faudrait en quelque sorte juxtaposer aux virtualités bonnes de l'être. C'est tout à la fois dégrader la notion de nature et matérialiser celle du mal, en en faisant comme le concurrent du bien à chances déjà égales dans l'abstrait, peut-être prépondérantes dans le concret tel que nous l'expérimentons. A l'encontre de cette tendance de l'esprit, il semble nécessaire de maintenir qu'une bonté fondamentale reste première aussi bien dans « l'abstrait » de la nature et de ses virtualités, domaine où à vrai dire elle est *exclusive* du mal, que dans le « concret » où le mal éventuel qui à coup sûr, empêche de parler absolument du bien, ne doit pas cacher la réalité foncière du gain réalisé par l'action de la nature et la constante possibilité d'exploiter ce gain pour des biens ultérieurs. Un chosisme impénitent nous fait instinctivement concevoir le mal comme une entité dépendante de principes en quelque sorte équivalents à ceux du bien. C'est cependant une illusion. Le mal n'a pas cette sorte de consistance. Il est certes dégradation de l'être et dénaturation de virtualités bonnes. Mais il subsiste quelque chose de superficiel malgré tout dans son empire sur l'être, au contraire du bien qu'on retrouve toujours au tréfonds de l'existence, quelque profondément qu'elle puisse être viciée.

Nous reparlerons des techniques. Mais il faut déjà noter que ceci trouve à s'appliquer dans le cas même du problème soulevé par M. G. Marcel. Il est incontestable que les techniques modernes ont été trop souvent intégrées à une poursuite humaine de fins mauvaises. Encore est-il que le détail des faits ne doit pas faire oublier la présence d'une donnée plus discrète peut-être parce que plus foncière, mais dont il convient de ne pas sous-estimer la réalité. Les techniques modernes ont transformé

les horizons de l'humanité. Il est bien évident qu'elles sont à la source d'une multiplication importante de la vie, d'une amélioration des conditions d'existence d'un grand nombre, enfin d'une large libération de disponibilités pour les activités supérieures dont l'homme est capable. Ce serait petitesse de jugement que de méconnaître ces évidences patentes : sur le plan de développement naturel, l'humanité d'aujourd'hui est globalement préférable à celle d'il y a quelques siècles et les techniques modernes, au moins dans la généralité de leur surgissement, sont dans une large mesure un facteur et un élément de ce gain. Nous disons bien globalement, car il ne s'agit pas de prétendre que la sommation des réalités particulières de l'existence individuelle soit de nos jours préférable à celle de telle autre époque passée. Cette comparaison que nous faisons instinctivement ne signifie au total pas grand' chose : on peut, sur des exemples de détail et sur leur groupement, disputer à l'infini du progrès et de la décadence des choses humaines. Mais, il semble impossible de nier que, sur le plan de son être d'ensemble, l'humanité est aujourd'hui plus richement, plus profondément, plus intensément humaine qu'elle ne l'était avant le développement moderne de la technique : par-dessous les actualisations fâcheuses, qu'on oppose à celle-ci, la conquête d'un bien de nature demeure. La virtualité fondamentale de l'être dont les techniques procurent l'accomplissement est une virtualité bonne. C'est, même si elle fut trop naïvement exploitée au siècle dernier, la part de vérité des doctrines du progrès humain.

Tout ceci semble encore bien scolastique, alors que le problème du bien et du mal se révèle pour ainsi dire adhérent à toutes les fibres de notre existence. N'allons-nous pas entendre réclamations semblables à celles que le P. Bouyer, dans un récent numéro de *Dieu Vivant,* adressait contre ces cours de métaphysique dans lesquels la représentation d'une solution répond paisiblement à la représentation d'un problème, sans que rien du tragique réel des choses elles-mêmes n'ait été vraiment accueilli par l'esprit. Pourtant il ne faut point renoncer ni à ce qu'il y a là d'inévitablement abstrait ni à cette sécheresse métaphysique. Le débat entre optimisme et pessimisme au sein du christianisme a ses enjeux précis et il est essentiel

d'y voir clair. Ceci demande un peu plus qu'une prise de conscience vécue ou qu'une ferveur de l'option religieuse : l'appel à des principes de certitude intellectuelle s'impose et avec lui la décantation notionnelle qui introduit aux instruments abstraits et à la sublimation métaphysique de la pensée.

Voyons donc ce qu'il en est, et quelles sont les présentes circonstances de nos problèmes. On peut dire tout d'abord que l'étude de l'univers a montré le monde soumis à des changements plus profonds que ne l'imaginaient les cosmologies sur lesquelles la théologie catholique a fait fond à l'âge où l'influence philosophique d'Aristote a été prépondérante. Dans son ensemble le devenir s'est révélé évolution : le monde est le lieu d'une triple évolution aux moments hiérarchisés, engrenant les uns sur les autres. La première est l'évolution de l'univers des corps sur laquelle, par ses applications cosmologiques, la physique nous donne de plus en plus de lumière. La seconde est celle de l'univers de la vie, à laquelle nous pensons spontanément lorsque nous faisons état de la notion d'évolution, et qui semble en effet fournir à l'esprit humain les principaux schémas de compréhension de cette réalité. La troisième est celle de l'univers des réalités humaines, évolution dont l'histoire proprement dite nous permet de retracer les phases et de reconnaître les dimensions spirituelles irréductibles à celles de l'évolution exclusivement biologique. Or la question est encore ouverte de savoir que penser chrétiennement de cette triple réalité et tout de suite la question s'engage alors sous le signe du débat entre optimisme et pessimisme. Admis qu'on en ait reconnu la réalité, chose sur laquelle l'intelligence chrétienne n'a pas encore tout à fait cessé d'hésiter, l'évolution est-elle un processus favorable ou un processus fâcheux, un progrès ou une régression ? Telle est l'une des toutes premières questions dont la solution théologique s'impose avec urgence.

D'autre part, l'évolution culturelle de l'homme lui-même a fait surgir, il y a quelques siècles et après un premier développement du christianisme, tout un ensemble de principes nouveaux de constitution des choses humaines : la science positive, la technique machiniste qui en dérive et s'y associe intimement, une floraison nouvelle de phénomènes économiques, sociaux et politiques, une inspiration

philosophique enfin se liant à tout ceci et se faisant promotrice active d'une sorte de changement dans le régime global de la vie humaine. Or, la question encore pendante est de savoir quel jugement porter sur cette phase de l'histoire humaine, quel accueil faire à ses protagonistes culturels. Question d'autant plus aiguë à la conscience chrétienne que la phase précédente de l'histoire avait semblé, du moins au sein du monde occidental, beaucoup plus accessible que l'actuelle à l'emprise d'une synthèse chrétienne. Le monde s'était épanoui en résultats humains beaucoup moins condamnables, semble-t-il, que ceux dont l'Eglise a dû affronter le foisonnement depuis la dissolution de la chrétienté médiévale. Sur ce terrain particulier la question du choix entre optimisme et pessimisme prend une acuité toute spéciale, inconnue peut-être de bien des croyants, mais qui ne cesse de travailler l'intelligence chrétienne jusqu'en ses fondements doctrinaux les plus essentiels.

Or, dans un cas comme dans l'autre, il semble que la première leçon de l'authentique tradition théologique soit celle d'un optimisme réitéré et d'un jugement fondamentalement favorable, exactement semblable au jugement favorable qu'un saint Thomas d'Aquin a porté sur l'œuvre de Dieu et sur l'épanouissement naturel de l'être créé. Mais jugement favorable au prix justement du contrôle par les « abstractions » et le dépouillement « métaphysique » qui furent ceux des grands scolastiques. Ce regard favorable ne contredira certes ni aux éléments défavorables que l'évolution enveloppe avec elle, ni aux maux de l'époque présente. Mais du moins saurons-nous alors comment se situent les choses, ce qu'il faut assainir et comment le faire efficacement.

L'évolution.

Il ne manque certes pas de philosophes anciens qui ont conçu le changement du monde comme une sorte d'effusion dégradante de la nature, dissipant la pureté de l'intelligible et de l'être spirituel dans l'infini de la matière. La théologie catholique a généralement récusé les séductions de cet apparent spiritualisme. Avec saint Thomas, qui suivait en cela la philosophie d'Aristote, elle a vu

au contraire dans le devenir ce comportement de la nature entière dans lequel s'explicite son effort de retour vers le premier Principe. Le mouvement du monde est magnifique parce qu'il est le fruit du désir de Dieu qui possède la nature et la création. Seulement, Aristote croyait l'univers déjà constitué dans sa forme stable et définitive. Aussi bien se contentait-il d'y reconnaître les cycles en apparence constants d'un devenir relativement superficiel, laissant indéfiniment stable la configuration de ce monde; orbes des cieux, spécificités de la vie et même oscillations rythmées des phénomènes humains. Or, sur ce point, son idée du monde s'est trouvée démentie à mesure que notre information positive s'est étendue. Le changement dans l'univers nous apparait engager les profondeurs de la substance créée beaucoup plus qu'Aristote ne le concevait. Non seulement il est indispensable au déploiement existentiel de la créature matérielle, dont l'actualité suppose une action distincte de la substance, ainsi que saint Thomas l'avait déjà profondément vu, mais de plus il contribue au déploiement ontologique de la réalité, se montrant tout prégnant de virtualités que les choses et le monde ne peuvent susciter à l'être qu'en faisant état de son travail. Par là, le devenir se fait porteur d'une vertu d'engendrement encore inconnue des cosmologies antiques. La genèse qui lui est confiée va plus avant encore que la simple reproduction des individus mortels au sein d'une espèce fixe. Tel est le fait essentiel, si clairement visible dans ce que nous apprennent aujourd'hui les sciences de la vie. Ceci peut nous étonner, déconcerter nos habitudes immédiates et usuelles de pensée. Plus encore, ceci peut imposer à des cadres conceptuels, valables pourtant à un certain niveau de l'information, une révision qui ne va pas sans difficultés ni crises pour l'esprit.

Pourtant, au risque peut-être d'étonner tout d'abord, il faut avouer saisir une admirable correspondance théologique de cette perception nouvelle avec une vérité constante au sein de la pensée chrétienne, quoique bien inconnue des philosophes païens : à savoir que cet univers-ci attend encore son ultime consommation. Car cette consommation doit être beaucoup plus que l'harmonieuse et encore décevante configuration de la nature stationnaire et rythmique à laquelle la philosophie d'un Aristote

a borné son regard. La consommation de l'univers n'est autre que la participation béatifiante de l'esprit créé, humain, à la vie propre de Dieu et l'expansion inouïe de la gloire cosmique née de cette participation. Ne semble-t-il pas alors que le changement cosmique doit toucher d'autant plus profondément à l'être créé que les exigences du retour de l'univers à son principe sont plus intimes et plus actuellement poignantes ? « Tu as fait notre cœur sans repos jusqu'à ce qu'il se repose en toi » notait déjà saint Augustin. L'analogie vaut pour l'univers : nulle des réalités qu'il comprend ne connaît de trêve définitive jusqu'à ce que le tout puisse se reposer en Dieu. Si donc le monde n'est pas terminé, mais joue encore son aventure, alors il faut que la nature enfante pour de bon et qu'une genèse continuée ne cesse d'ébranler la transitoire figure d'une ébauche encore embryonnaire des choses futures. L'évolution qui, dans sa généralité, n'est autre que cette modalité en profondeur du changement cosmique n'a donc par elle-même rien d'anormal et bien moins encore de satanique comme certains ont parfois envisagé de l'admettre.

Qui plus est, elle est d'abord progrès et marche en avant de la nature, réaction positive d'un univers comme pris aux entrailles par une vocation dont il ne possède pas encore le régime glorieux. Sans doute, en tant que naturelle, cette évolution n'atteindra jamais d'elle-même au terme ultime de consommation qui est un don de Dieu et ne peut être qu'un effet de la grâce. Mais peut-être sommes-nous autorisés à penser que l'évolution est dans le monde tel une sorte de grand comportement collectif que le dessein de Dieu vient aménager au plan de la nature, préparant ainsi les voies aux accomplissements surnaturels et permettant à l'économie de la sanctification d'engrener à plein sur l'ensemble des structures cosmiques. L'évolution apparaît ainsi réaliser une adaptation générale de la nature au travail de cette grâce divine qui, de son niveau propre d'apparition, tend à opérer une manière de cheminement réciproque jusqu'au cœur de toute chose. Saint Thomas d'Aquin, semble-t-il, s'il avait eu pleine conscience du fait cosmologique de l'évolution n'aurait pas hésité à y reconnaître l'esquisse naturelle et le support approprié du retour de l'univers à son Principe, non plus tel que les philosophes

l'imaginaient, mais tel que la théologie catholique l'a toujours conçu.

Sans doute ceci n'est-il encore qu'un jugement global sur la réalité de l'évolution, jugement qu'il faudrait bien se garder de transposer uniformément à propos de chacun des processus particuliers qui interviennent au sein du devenir des choses. L'optimisme dont nous parlons en ce moment n'exige point cela et rien ne serait plus naïf, ni plus dangereux que d'en faire pareil usage. La particularisation des choses, a fortiori cette actualisation du mal au sein de l'univers, qu'il serait bien insuffisant de réduire à la simple particularisation comme certaines doctrines tentent de le faire, obligent à observer de grandes prudences dans les jugements de détail. Mais réciproquement nous ne devons pas oublier qu'une timidité illégitime de la pensée se déguise parfois sous l'apparente justification de cette prudence à observer dans le détail des choses. Il importe grandement aujourd'hui à l'intelligence chrétienne de surmonter cette sorte de timidité. Serait-ce donc trop lui demander que d'admettre non seulement la réalité des évolutions apparentes dans le monde, mais aussi que l'évolution progressive est l'économie normale d'un monde où la créature attend encore son régime définitif d'existence ? Peut-être est-il trop tôt pour aller plus loin. Tout ceci porte néanmoins à accueillir les évidences nouvelles comportées par les notions d'évolution comme de magnifiques éléments d'intelligibilité, et d'intelligibilité demandant à être reprise sous les intentions d'une compréhension *théologale* de l'univers.

Le présent historique et son facteur de modernité.

Ceci amène tout naturellement au second de nos problèmes. Nous pensons quasi instinctivement que les processus humains survenus depuis quelques siècles font globalement figure d'un stade nouveau du développement de l'humanité. Certaines virtualités de la nature humaine y ont été conquises et nous ne cessons d'assister aux conséquences. Nous ne disons pas que le mal soit absent de tout cela ni même qu'il n'y apparaisse avec une intensité parfois singulièrement inquiétante. Nous aurons amplement lieu de revenir là-dessus puisque tout le pessimisme humain

tire sa source de la méditation de l'immédiat. Néanmoins, quels que soient les maux dont nous sommes parfois si instamment sollicités de faire état, ce développement globalement pris constitue un indéniable progrès de la nature humaine, bien auquel il ne serait possible de renoncer qu'en méconnaissant l'homme, qu'en mutilant l'univers et finalement en compromettant la marche même du retour des choses vers Dieu. Si hardi que ce jugement puisse sembler, le surgissement du monde moderne doit être pensé comme une péripétie en définitive favorable du travail de la grâce, à condition toutefois que nous ne soyons pas trop pressés d'imaginer en quoi et comment elle est effectivement favorable. La science et la technique telles que nous les connaissons aujourd'hui, les qualités et les potentiels humains qui se constituent lentement au sein de l'actuelle période de civilisation et même — on s'expliquera là-dessus tout à l'heure — l'inspiration philosophique des temps modernes sont dans leur ensemble des réalités bonnes et dans la ligne même de la vocation humaine.

Il faut y insister. Il ne s'agit pas là seulement de cette bonté abstraite et inefficace à laquelle on entend parfois réduire la bonté des natures. C'est une bonté qui s'inscrit dans le contexte même de l'existence et du mouvement général de l'humanité. Récuser, quand les temps en sont venus, de tels avènements naturels de l'homme n'est-ce point au total douter de la providence divine ou prétendre prescrire au dessein créateur de n'aller point jusque-là ?

Mais il faut aussi préciser. Point n'est besoin, il est vrai de s'arrêter longtemps sur le cas de la science, relativement auquel l'intelligence chrétienne éprouve vraisemblablement moins de difficultés aujourd'hui, bien que tout ne soit pas encore pleinement tiré au clair. Il semble plus instructif de discuter deux autres données, celle de l'emprise technique sur l'existence humaine et celle de l'imprégnation des esprits par les inspirations de la philosophie moderne. Il en est pour beaucoup de chrétiens comme si l'évidence du mal en ces domaines, jointe par ailleurs au sérieux incontestable des avertissements et condamnations du magistère chrétien, devrait entraîner un rejet matériel, radical et définitif, de cette emprise technique et de ces inspirations philosophiques. Or, les choses ne sont pas

aussi simples. Certes tout n'est pas bon à ces niveaux du monde moderne. « Le monde moderne avilit » disait Péguy pensant dans une large mesure aux dégradations humaines concomitantes à l'essor brutal des techniques. La mentalité technicienne a souvent compromis bien des choses au sein d'une humanité déjà capable d'admirables réussites spirituelles. Quant au magistère chrétien, il n'est point sans nous rappeler que ce monde moderne est grevé, jusque dans ses options culturelles, de bien des erreurs et même, vraisemblablement, d'une manière de refus positif de l'Evangile et de l'économie chrétienne. On ne saurait, certes, prendre trop au sérieux les avertissements qui viennent de cette autorité. Pourtant s'il fallait le régénérer par les remèdes que trop d'entre nous imaginent et proposent en se réglant uniquement sur ces fâcheuses constatations, il serait fort à craindre que l'univers humain ne soit plus qu'un univers tronqué et sans ressort. Univers du reste désormais impossible, vaine imagination idyllique d'âmes nostalgiques et impuissantes.

La technique.

Car tout d'abord, ni la technique ni son pouvoir de transformation de l'existence ne sont le fruit d'une déviation de l'homme. Où faire commencer la déviation du reste? Les techniques modernes ne sont que le prolongement naturel des premières activités de fabrication et donc l'épanouissement d'un pouvoir sans lequel l'homme ne serait pas ce qu'il est. Elles transposent dans un registre nouveau, mais que rien ne montre interdit, le pouvoir que l'Ecriture affirme conféré par Dieu-même à l'homme lorsque, le bénissant au sortir de ses mains, le Seigneur lui dit : « Soyez féconds et multipliez, remplissez toute la terre et soumettez-la ».

Certes, la mue du monde moderne que régente si durement parfois l'exigence technique même lorsque l'homme n'entend pas expressément faire un mauvais usage de son pouvoir a quelque chose de douloureux et d'angoissant. Outre que, pas plus que nulle chose humaine, la mise en œuvre technique n'est soustraite à la dénaturation du péché, il se trouve que, tel un organisme récemment né

et encore mal adapté à quelque nouveau climat, le corps des techniques modernes soit en train de faire une crise violente d'infection par les maux ordinaires de notre race. Mais ce ne sont point là raisons chrétiennes de désespérer ni de condamner en bloc. Sous les phénomènes historiques amers que nous traversons et par le ministère de l'humanité que nous sommes, la création malgré tout poursuit sa grande intention. Avant d'être menaces et angoisses pour l'homme les techniques sont, on l'a déjà indiqué, un gain et un gain en existence. Cela est si vrai que, quelles que soient les amertumes qui s'adjoignent à la progression, l'humanité ne suspend point un élan qui la projette vers une conquête toujours plus entière de l'emprise sur la nature. Aussi bien la vraie tâche est d'apprivoiser, par la mouvance de quelque plus haute énergie spirituelle, cet univers encore brutal, point du tout de le refuser.

La philosophie.

Il faut en dire autant de cet univers philosophique en train de prendre consistance depuis quelques siècles. Il a été bien des fois maudit par certains penseurs chrétiens et bien des fois également le magistère doctrinal de l'Eglise a dû en condamner les produits d'erreur. Qu'il y ait eu déviations multiples contre lesquelles il fallait mettre en garde les esprits fidèles, cela ne fait point de doute. Mais on a peut-être un peu trop confondu la nécessaire vigilance de l'Eglise, gardienne du patrimoine chrétien de la vérité, avec cette malédiction de ressource si facile lorsqu'on a la paresse de comprendre.

En réalité, il n'est pas dit que les inspirations philosophiques qui se sont fait jour depuis quelques siècles soient toutes mauvaises dans le principe ni prémisses d'un univers perverti de la pensée. Elles étaient appelées par tout un état déjà acquis de la culture humaine. Elles ont germé tout naturellement sous la pression d'une énergie de la réflexion qu'imprégnait désormais le sentiment de certaines conditions profondes de l'être humain et de l'être tout court. Eduqué par son propre progrès, formé même jusque sur le plan de la nature par la séculaire méditation du christianisme, il était inéluctable que l'homme d'occident

en vînt aux perspectives qui donnent leur caractère aux courants modernes de la philosophie. Son esprit avait à reconnaître plus avant le fait et la nature de sa propre autonomie, point absolue, mais réelle néanmoins. Il avait à s'interroger derechef sur les principes de la certitude, à sonder plus hardiment le secret de sa liberté et le mystère de sa condition. Il se devait d'éprouver plus anxieusement le besoin de resserrer les liens de la solidarité naturelle entre hommes. Il était inéluctable et bon dans le principe qu'une vision transformée du monde résultât de ces recherches, que des idéaux rénovés et comme plus adultes polarisent désormais l'élan des consciences. En ce sens-là la modernité n'est pas plus une tare pour la philosophie que pour le reste.

Il est vrai, cet univers relativement récent de la pensée est à bien des égards un univers encore balbutiant, perdu dans le vertige d'une expérience intime encore mal dominée, un univers hâtif qui ne cesse de chercher sa véritable synthèse, un univers tenté enfin et dont les défaillances ou les révoltes spirituelles risquent de compromettre gravement les biens de la conscience chrétienne. Mais malgré tout cela l'authentique devoir de l'intelligence est de faire confiance aux puissances de vérité sous-jacentes, d'entreprendre leur épanouissement dans un équilibre que ces puissances doivent elles aussi atteindre au service du bien suprême de l'esprit. Saint Thomas, de son temps, ne fit pas autre chose à l'égard du massif apport de la philosophie païenne de la Grèce antique. A qui en considère le projet de l'extérieur, l'entreprise homologue à celle de saint Thomas peut paraître irréalisable. Il ne faut pas hésiter à dire tout au contraire que si l'intelligence chrétienne commençait à reprendre d'un peu haut ces initiatives, au lieu de s'épuiser en luttes contre les fantômes immédiats dont elle se croit harcelée, cette entreprise serait bien plutôt chose facile. Un labeur relativement exigu y suffirait.

Tout ceci, on le sent bien, est de grandes conséquences pour celui que travaille le souci apostolique. Que l'élan de l'esprit soit donc en son fond celui d'une magnifique confiance dans les possibilités que lui offre ce temps, lui aussi préparé par Dieu aux semailles évangéliques. Nous n'avons aucunement le droit de nous décourager à priori par une

condamnation sans nuances de ce monde moderne et par un jugement dont on peut se demander s'il demeure encore un jugement chrétien sur le monde. Car bien loin de défaillir à partir d'un certain point, abandonnant la nature à je ne sais quelle régression sans remède, les dispositions des desseins divins s'étendent avec la même puissance d'une extrémité à l'autre de l'univers, du commencement au terme de la durée et de l'histoire.

§ II. — L'optimisme christologique.

Il faut pousser plus avant la justification chrétienne de l'optimisme. La théologie chrétienne ne se contente point d'affirmer que le monde tient de sa création par Dieu une nature bonne ou encore qu'il est, en raison du dessein divin concernant son développement, riche de virtualités bonnes capables d'apparaître successivement au cours de la durée. Elle enseigne en outre que l'économie d'ensemble de l'univers est une économie bonne, même une fois tenu compte de l'évidence du mal qui affecte les choses de ce monde. Autrement dit non seulement ce qui est de nature dans la réalité possède et conserve une bonté fondamentale, mais aussi ce qui est de la condition concrète et effective des êtres existants est en définitive sous la mouvance du bien. Malgré le mal qui s'y manifeste, l'univers créé atteindra à son destin. Quelle que soit sa profondeur ce mal n'a été permis par Dieu qu'afin d'obtenir un accomplissement final de la création plus admirable et plus digne de lui. Ainsi l'existence n'est pas livrée sans retour au mal qui s'y implante, loin de là.

Il faut commencer ici, de s'expliquer plus profondément sur le mal. La foi nous enseigne qu'il est le fruit du péché. Péché de l'homme qui retentit à travers son histoire. Puis, comme à l'arrière plan, péché de la créature spirituelle, aux retentissements cosmiques assez mystérieux en même temps que plus étendus et dont dérivent peut-être les grandes ombres cosmologiques de la nature. La foi nous enseigne d'autre part que le Christ nous délivre de cette puissance du péché et que dès ici-bas notre rédemption s'accomplit. Reste néanmoins à comprendre quel est ce retentissement du péché dans le monde et quelle est aussi

la nature du salut apporté à l'homme. C'est ici que les vues commencent de diverger.

Il ne manque pas en effet d'esprits pour penser que le péché entraîne, au sein du monde dans lequel nous vivons, une dégradation radicale de l'économie concrète selon laquelle il sera donné aux natures de se développer. Liant assez intimement le tableau cosmologique du premier chapitre de la Genèse à certains tréfonds philosophiques de la pensée grecque, il leur semble que la plénière harmonie du monde exige une stabilité de la nature, limitant l'empire du devenir sur les choses. Ils se demandent dès lors si l'on ne doit pas admettre que le péché introduit dans le monde, sinon le changement lui-même, qui semble indispensable à l'existence des réalités matérielles, du moins l'évolution qui mord sur le spécificité des choses, le dissout et le relativise. La variation des choses est ainsi reprise au sein d'une idéologie de la décadence et interprétée comme un témoin de cette fatale décadence.

Pour donner un exemple, extrême peut-être mais fort révélateur de cette tendance de l'esprit, on peut évoquer le livre encore proche de nous de MM. Salet et Lafond : « L'Evolution régressive ». Pour leurs auteurs tout a été créé au début du monde dans un état de perfection édénique. En particulier toutes les espèces connues étaient alors simultanément présentes à la surface de la terre. C'est avec le péché de l'homme et avec lui seulement que cette stabilité a été rompue. Le péché a petit à petit développé ses conséquences de mort, provoquant l'extinction successive des espèces dont nous ne connaissons plus que les restes fossiles, engendrant ce monde diminué, et qui ne cesse d'aller en diminuant, dans lequel l'homme vit désormais. Il y a bien une évolution, sinon des spécificités biologiques, du moins du milieu terrestre. Mais cette évolution est exclusivement régressive.

Il semble inutile d'insister sur ce qu'une telle présentation des faits de la vie a de fantasmagorique et de scientifiquement inacceptable. C'est pour d'autres raisons qu'il convient d'être attentifs à cette idée d'évolution régressive. Elle est très profondément apparentée au schéma de la décadence sous lequel notre esprit pense volontiers et presque d'instinct les phénomènes historiques d'évolution des groupes humains, des sociétés et de l'humanité

entière. Ici les exemples d'appel à un tel schéma sont si nombreux qu'il est presque oiseux de s'y arrêter. Toute âme humaine est porteuse de son mythe de l'âge d'or. D'où l'interprétation pessimiste de devenir social au sein duquel on ne discerne que la dégradation de l'humain. D'où également les doctrines « traditionnalistes » qui non seulement font dépendre tout ce que l'humanité tient de spirituel d'un état antérieur dont l'acquis se transmet, mais pensent en outre, que cet acquis ne peut aller qu'en se fragmentant et en s'obscurcissant de telle sorte qu'au niveau de la vie profonde, l'humanité poursuit la trajectoire d'une marche à sa déchéance. Aux yeux de certains esprits, moderne et antispirituel deviennent synonymes. Tel serait également l'effet du péché au sein de l'histoire.

L'analyse de ce complexe idéologique serait passionnante et très importante à poursuivre. Il n'est pas question cependant de le faire présentement. Disons cependant que lorsqu'on cherche à la généraliser, comme le fait par exemple le livre de MM. Salet et Lafond pour le domaine de la biologie, il semble que le résultat soit une conception assez contraire à la théologie et même à l'équilibre du sens chrétien traditionnel en ce qui concerne le péché.

L'Ecriture et la théologie catholique nous enseignent en effet, que si le péché dresse un obstacle essentiel et naturellement insurmontable à l'accomplissement du destin de la nature, néanmoins, il n'aiguille pas absolument le monde sur la voie de la perdition. Avec le péché les jeux ne sont pas encore définitivement faits. Sans doute seul un redoublement de la toute puissance divine peut surmonter l'obstacle, muant en grâce de rédemption la complaisance originelle dont le péché compromet l'action. Seul un monde abandonné de Dieu après la faute serait fatalement voué à la perdition. Or, Dieu n'a pas abandonné ce monde. La promesse divine qui court à travers toute l'histoire sacrée de l'humanité assure cette grâce rédemptrice et en accomplit la réalité dans le Christ. Ainsi en dépit du péché, qui y retentit, cet univers marche à sa consommation dans le bien. Le péché, par une disposition miséricordieuse de Dieu il est vrai et il faut le reconnaître, n'a pas changé en définitive le sens profond du mouvement du monde et de l'élan propre de la nature.

Dès lors, il semble bien que forts de nos certitudes

christologiques nous puissions considérer les mouvements de notre monde dans une perspective assez différente de celle que ménage à l'esprit une exclusive idéologie de décadence. Si pécheur soit-il, l'univers dans lequel s'implante la réalité chrétienne *n'est pas un monde décadent*. Son développement global a quelque chose de foncièrement *progressif*.

Il est vrai que ceci ne nous précise pas les choses au delà du niveau proprement christologique de l'univers. C'est ce que le Christ sanctifie qui mérite ce jugement optimiste et non point n'importe quelle réalité ou processus de ce monde. De multiples régressions, de multiples déchéances peuvent sous-tendre cet essentiel succès de l'univers qui lui vient de la Rédemption. A la rigueur même on pourrait peut-être concevoir qu'un monde racheté fut un monde dans lequel les processus cosmiques, biologiques ou historiques, aient l'allure d'une dégradation des énergies naturelles initialement confiées aux choses par la création Dans un tel monde l'existence naturelle irait inéluctablement à la corruption de la créature et seules les choses de la grâce y maintiendraient l'économie du bien. Il ne semble pas néanmoins que cette façon de concevoir le mouvement du monde et la réalité de la grâce salvatrice correspondent exactement à l'équilibre de perceptions propres à la théologie catholique.

On pensera, en effet, beaucoup plus volontiers que, même sur le plan de l'existence naturelle, les retentissements du péché ont été comme contenus par la miséricorde divine, précisément pour éviter que cet univers ne devienne du coup un univers purement démoniaque et damné et pour faire qu'il laisse place à une insertion intrinsèque, en profondeur, des énergies salutaires de la Rédemption. Les processus naturels ne sont pas radicalement pervertis au sein de ce monde présent. Bien au contraire ils continuent de remplir pour *le fond des choses*, l'essentiel de leur destination. Autrement dit, l'existence naturelle elle-même n'est pas foncièrement décadente, mais bien plutôt foncièrement progressive au sein de l'univers actuel, qui continue toujours à développer, en dépit du péché, un certain mouvement de retour à son principe créateur. Reprenons l'exemple de l'évolution biologique : malgré les retentissements possibles du péché

sur son allure, elle continue d'être d'abord une progression. Elle continue de même de réaliser pour l'essentiel — et du reste avec une beauté qui ne cesse de frapper l'esprit — l'intention foncière du développement de la nature cosmique et la montée vers une condition supérieure de l'être. Or même pour une intelligence profondément consciente de la réalité du péché, il n'y a point de difficulté à accueillir ce que la biologie naïvement pratiquée semble nous apprendre d'un progrès dans la création vivante, pourvu que la méditation sache faire pressentir quelles miséricordes ont été faites au monde par Dieu et ceci jusque sur le plan de l'existence naturelle.

Pourtant le péché a changé très profondément quelque chose au monde. On dirait volontiers que deux modalités d'existence et de développement étaient possibles; la première aurait eu pour effet d'établir dans la joie la tendance à la perfection et de dispenser l'action de toute adversité; la seconde, qui est celle que nous connaissons, laisse intacte la tendance à la perfection et ne vicie pas radicalement les sources de l'action mais fait jouer cette tendance dans un climat de besoin et de douleur, colore les horizons de l'action de toutes les contrariétés que le monde oppose à l'effort isolé de chacun de ses constituants. Quant à la première modalité, nous ne disposons plus que des imaginaires et mythiques évocations de la féerie ou de l'idylle, que de la nostalgie poétique et — il faut bien le mentionner — de l'espérance eschatologique. Mais il est peut-être légitime d'admettre que l'univers entier fut créé par Dieu dans la perspective de cette première modalité, alors que le péché l'a installé sous la loi de la seconde. La nature matérielle tout entière était comme promise à une autre cosmologie. D'où sa mystérieuse servitude présente qu'évoquent certains textes pauliniens, et dont la révélation des fils de Dieu la délivrera. « La nature tout entière est assujettie à la vanité, non qu'elle l'ait voulu, mais à cause de celui qui l'y a assujettie. » De son côté, l'homme cherche en gémissant. Tels sont les effets du péché. L'optimisme est maintenu, mais c'est de la certitude que nous apporte le Christ qu'il tire le droit de s'appliquer à cette existence et la règle des discernements qu'il doit opérer.

Nous dirons donc, tout d'abord, que dans l'économie

effective de cet univers racheté par la Croix du Christ, le péché n'a pas changé l'issue finale du monde, bien qu'il ait modifié du tout au tout les conditions de la marche à cette issue. Progressivement, dans le jeu de son développement naturel, au reste plus sous-tendu de miséricorde gratuite que nous ne pensons d'ordinaire, puis en vertu des expansions propres du don divin, le monde marche à la fin la plus excellente qui soit. Mais le besoin, la douleur, le conflit, la mort même sont les jalons constants de sa marche. Quand bien même elles aboutissent à la vie et à la perfection, les voies de ce monde sont mêlées d'amertume et de mort. Pourtant ni l'amertume ni la mort n'ont raison sans appel.

Qui plus est, l'optimisme chrétien ne se contente pas de se maintenir ainsi face à la réalité du mal, mais il accomplit à l'occasion même du péché, comme une sorte de redoublement paradoxal de lui-même. « Félix culpa, chante l'Eglise, quæ meruit talem ac tantum Redemptorem. » La faute est ainsi comme reprise sous l'intention divine de faire éclater la gloire d'une façon inouïe, surabondante, que l'innocence du monde n'aurait pour ainsi dire pas rendu possible. Mystère ultime que l'âme chrétienne elle-même ne sonde qu'en tremblant, mais dont elle se sent néanmoins assurée. Par-dessous la gangue du péché, prenant comme appui sur l'obstacle qu'il est, les énergies de la Création et de la Rédemption, en dépit de l'apparence immédiate, accomplissent le plus glorieux retour qui se puisse penser de l'univers à son principe. Sanctifié, l'homme pécheur conquiert une sainteté que le juste aurait manquée. Paradoxe et pourtant ressort essentiel du jugement chrétien sur les traverses de cette existence.

Nous venons de présenter l'optimisme christologique en lui associant constamment l'attitude d'un affrontement explicite de la réalité du mal et en y voyant avant tout l'effet de la certitude que la foi nous apporte de la miséricorde de Dieu et du rachat de cet univers. En fait, l'influence grandit parmi nous d'un optimisme tenant compte lui aussi des réalités christologiques, mais en les envisageant dans une perspective assez notablement différente. Beaucoup voient aujourd'hui dans le Christ le couronnement final et transcendant du mouvement qui porte de lui-même l'univers vers Dieu, plus volontiers que l'envoyé

divin venu réparer les défaillances survenues au sein de la créature. L'Homme-Dieu, l'Emmanuel serait foncièrement Incarnation consécratice, la fonction rédemptrice demeurant en quelque sorte sous-entendue, ou tout au moins subordonnée à celle qu'évoque cette consécration religieuse de l'univers. Il faut avouer n'être qu'incomplètement en accord avec de tels principes christologiques et avec cette motivation de l'optimisme. Sans nul doute c'est par le Christ, avec lui et en lui que doit s'accomplir le suprême retour du monde à son Principe, cette consécration de l'univers par laquelle Dieu sera tout en toutes choses. Mais pouvons-nous dissocier ce fait, très bien remis en lumière de nos jours, d'avec l'évidence de sa modalité rédemptrice qui nous avertit de ne pas nous méprendre sur les conditions concrètes de l'existence chrétienne ? Il semble difficile de le faire, d'articuler idéologiquement consécration et rédemption de façon à faire passer au second plan le rôle salvifique du Verbe incarné et l'économie de la Croix. Ne vaut-il pas mieux penser ici à une sorte de convertibilité effective entre ces deux fonctions christologiques plutôt qu'à leur subordination ? Car, en principe, il n'y a pas de limite à la menace du péché sur l'existence créée. De telle sorte que dans un univers où le péché s'est actualisé, il semble impossible de concevoir aucune possibilité d'entrée de l'être au sein de l'intimité divine qui ne soit finalement dérivée d'une efficace rédemptrice. La Rédemption n'intervient donc pas seulement de façon comme localisée, là où la vertu de l'Incarnation rencontrerait l'obstacle particulier de telle ou telle méchanceté de l'être, mais son action est littéralement universelle, concrètement indissociable de ce que nous signifie la reprise des créatures sous la mouvance du Christ.

Refuser une certaine forme d'optimisme christologique et insister sur le fait que dans le monde présent cet optimisme doit nécessairement faire état de la Rédemption, c'est évidemment imposer à l'optimisme chrétien, si profond qu'il soit, une allure fort particulière et qui laisse ouvertes maintes perspectives d'accueil aux réalités que les vues dites « pessimistes » ont le mérite de mettre en valeur. C'est aussi prendre très au sérieux la réalité du mal et la nécessité de considérer les choses sous un point de vue autre que celui des certitudes fondamentales. Nous

savons d'ores et déjà que l'attitude authentiquement chrétienne est celle de l'optimisme, d'un optimisme capable de tout un ensemble de conséquences et ceci malgré le fait du mal. Mais, il reste à préciser presque tout de la nature du comportement chrétien face aux réalités de ce monde prises en tant qu'immédiates et temporelles. Ce qui a été dit de la nature ou du destin final du monde, ce qui a été dit également de la victoire chrétienne sur le mal ne tranche point encore complètement des réalités ni des processus de ce monde lorsque nous les prenons au niveau de notre horizon humain. De l'un à l'autre point de vue, il n'y a pas déduction homogène, et l'optimisme chrétien se révèle en fin de compte d'une nature encore plus complexe que ne le fait voir ce que nous avons déjà dit. De ceci l'étude des thèmes pessimistes de la pensée chrétienne ne va point tarder à nous persuader.

(*A suivre.*)

D. DUBARLE, o. p.

En lisant Van der Meersch

Réflexions d'un théologien.

Le dernier livre de M. Van der Meersch, « La petite sainte Thérèse », suscite l'enthousiasme des uns, la surprise et l'indignation des autres.

Faut-il avouer notre joie devant la hardiesse d'un romancier célèbre, quittant cette fois les êtres fictifs de l'imagination pour s'attacher à une sainte qui vient de passer parmi nous et d'entrer dans un « ouragan de gloire » sans précédent. La petite sainte Thérèse, la grande sainte de Lisieux devant le regard observateur d'un romancier : quel jeu dangereux et passionnant ! Comment le talent de l'artiste créateur sera-t-il fidèle à la vérité de l'histoire ? A-t-il vraiment discerné le sens objectif de son message spirituel ?

Nous voudrions apporter à ce débat quelques réflexions de théologien. Nous suivrons l'éminent écrivain selon le rythme même de sa pensée : « Enfance », « Essor », « Cimes » pour en dégager une vue d'ensemble sur la valeur de son témoignage.

« Enfance ».

La première partie est une évocation exquise, pleine de fraîcheur, de l'enfance de Thérèse. L'auteur s'est laissé guider par les souvenirs de Thérèse elle-même dans l'« Histoire d'une âme » : scènes d'intimité familiale, premiers jeux, premières larmes, premiers caprices, premières victoires. « Ce petit être possède déjà une faculté de vouloir qui étonne » (p. 13).

Pour le saisir, la méthode est simple : à travers ses menus faits et gestes, pénétrer dans les profondeurs secrètes de l'âme, faire revivre cette « créature de chair et de sang comme nous tous ». Ces riens, devant nous, constituent un être singulièrement vivant, concret, réel, proche de nous » (17).

En quelques traits de plume réapparaissent visages et souvenirs qui ont entouré l'enfance de notre sainte : la maman de Thérèse, ses quatre sœurs aînées, par-dessus tout la figure de son père, « inséparable de la sienne, qui l'accompagne tout au long de son enfance », « une espèce de saint » dont l'influence marquera si profondément l'âme de Thérèse. Van der Meersch a su trouver, pour peindre cette affection mutuelle, des accents uniques. « Sur tous ces souvenirs, sereine, douce, grave, mélancolique, plane l'évocation du père, du vieux roi chéri. Elle est sa consolation à lui, cette petite Thérèse. Il lui parle sérieusement comme à une grande personne. Elle l'écoute, émerveillée. Elle voudrait qu'il soit roi de France pour que tous ses sujets soient heureux. Mais à la réflexion, elle change d'avis : « Mais toi, tu serais malheureux puisque c'est le sort de tous les rois. Et puis, tu ne serais plus mon roi à moi toute seule » (25-26).

Et les épisodes se déroulent, venant témoigner l'un après l'autre des étonnantes richesses psychologiques de « notre petit Pascal » : son admiration pour Jeanne d'Arc, qui exalte ses grands rêves de gloire et de sainteté, sa nostalgie du désert, l'étrange maladie que suivit une si éclatante et miraculeuse guérison; puis, plus tard, l'aveu à son père de sa vocation religieuse, les mille péripéties et réflexions du voyage à Rome, les dernières résistances à son entrée au Carmel.

Toute cette période est rappelée d'une plume délicate, spontanée, d'où surgissent des tableaux rapides et décisifs. Mais déjà, dans la reconstitution de la synthèse psychologique de Thérèse, le romancier accumule les traits forts, exagérés, où perce le procédé de dramatisation littéraire. Il veut à tout prix que Thérèse Martin soit « une enfant prodigieusement volontaire et obstinée, ayant déjà une très haute idée d'elle-même, douée d'un amour-propre fort dangereux et d'un tempérament violent, colérique et absolu... » (17).

Bientôt les clartés joyeuses de l'enfance s'évanouissent : « Le drame commence » (62).

« Essor ».

Un grandiose dessein anime Thérèse adolescente à son entrée au Carmel : devenir une grande sainte. C'est le problème central de sa vie.

Mais comment va se forger cette héroïque sainteté ? Par la tension de tout son être, pense Van der Meersch, par l'effort continu — obstiné — d'une indomptable volonté. Il faut donc provoquer une atmosphère d'opposition et de lutte. Fidèle à ses procédés familiers, utilisés avec bonheur dans ses ouvrages précédents, l'habile romancier va faire surgir dans l'âme de Thérèse au couvent un double conflit : l'un, au dedans d'elle-même, l'autre, avec son milieu.

Voici donc apparaître la silhouette impérieuse de la violente et jalouse Mère Marie de Gonzague, dont la « haine » ! va s'emparer de sa pauvre victime. Et les pages se succèdent, impitoyables, grossissant démesurément les moindres faits quotidiens. Autour de la Révérente Mère Prieure, tout son clan s'acharne contre Thérèse. Il faut à l'artiste un jeu d'ombres et de lumières pour mettre en relief la force surhumaine de son héroïne qui n'est certes pas, comme l'ont cru une multitude de badauds, une petite fille doucereuse et mièvre, mais une « vierge guerrière », une Jeanne d'Arc.

Or, une source historique qui se piquait d'inédit et d'information directe, au moment de sa publication dans les « Estudis Franciscans » de Barcelone (« Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, comme je la connais » — janvier 1926), entre tout à fait dans les mêmes perspectives, permettant à un vigoureux talent d'écrivain de noircir le tableau à souhait, d'y placer les touches sombres qui, par contraste, feront resplendir en pleine lumière l'invincible énergie de Thérèse. Hélas, le Père Ubald, si souvent cité jusqu'à la fin du livre, le Père Ubald n'a pu fournir au romancier qu'une documentation tendancieuse et fausse. Le Père Ubald, lui-même, dans un aveu de sincérité qui l'honore, se rétracta avant de mourir.

Pourquoi l'auteur de « La petite sainte Thérèse » n'a-t-il pas pris la précaution élémentaire de contrôler la valeur de ses sources, d'autant plus qu'il les sentait frelatées ? « Le Père Ubald, nous affirme Van der Meersch, a pu déformer, il n'a jamais inventé » (92). Pourtant un témoignage inattaquable adresse à cette affirmation un démenti formel. L'abbé Lebrech, à qui le Père Ubald attribuait l'équipée de Bologne, dès qu'il eut connaissance de l'article du Père Ubald, protesta avec véhémence : « Je réprouve de toutes les forces de mon âme ce qu'a *inventé* cet... qui n'a pas craint d'employer mon nom pour donner plus de poids à ses mensonges. » (Cité par Dubosq, « Réponse à l'article... », p. 8.)

Il est infiniment regrettable que M. Van der Meersch n'ait pas tenu compte de cette mise au point. Il aurait évité de lancer dans le public un faisceau d'assertions et de faits erronés ou démesurément grossis, qui ont gravement faussé

les vraies perspectives du cadre où s'est développée l'existence réelle de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Certes, la vive sensibilité de Thérèse a souffert de la versalité jalouse de Mère Marie de Gonzague, des irrégularités et des coteries trop féminines provoquées par sa susceptibilité et son caractère fantasque. Mais bien de ces menus incidents d'une vie de couvent, qui paraissent énormes à des gens du dehors, ramenés à leurs justes proportions, se réduisent à peu de chose en réalité : misères humaines et sursauts de nature dont on retrouve la trace même dans les communautés ferventes. Thérèse a souffert de tout cela et profondément. Mais l'âme contemplative de notre sainte savait dépasser magnifiquement ces réactions trop humaines et ces difficultés quotidiennes de toute vie commune, par une foi ardente et une charité merveilleusement compréhensive de la faiblesse d'autrui, surtout par une inaltérable confiance en Dieu qui gardait son âme dans l'abandon et dans la paix. « Quelle vanité, disait-elle à une novice, de désirer être appréciée de vingt personnes qui vivent avec nous ! Moi, je ne veux être aimée qu'au ciel, parce que là seulement tout sera parfait. »

M. Van der Meersch s'est montré plus heureux dans le portrait de Mère Geneviève, la fondatrice du Carmel de Lisieux. Sans doute il est exagéré de dire qu'elle fut sa « seule amitié », qu'elle exerça sur elle « une influence prépondérante » (107) et lui découvrit sa « voie » (118). Mais il a su trouver la note vraie et lumineuse. C'est comme une clairière qui surgit soudain au milieu d'une immense et sombre forêt. Il y a là des formules qui ramassent en quelques phrases simples et parfaites l'un des aspects les plus profonds de la spiritualité thérésienne. « Obéir, sourire, se taire : voilà qui compense, et largement, les orties et les cilices de la Mère de Gonzague. Suivre la Règle strictement, bien faire les petites choses puisqu'on ne peut en faire de grandes, c'est là, pour aboutir à la sainteté, une voie tout aussi sûre que de grandes héroïcités » (111).

Cette seconde partie s'achève par un tableau très riche des mille formes et des étonnantes délicatesses de la charité fraternelle de sœur Thérèse auprès de ses sœurs les plus difficiles de caractère et humainement les plus repoussantes. Ici encore, les ombres sont trop poussées, mais quelle splendeur de charité toute divine dans l'âme si compatissante de notre sainte ! Ces pages — et celles qui suivront sur le même sujet — (202-206) n'ont pu être écrites que par un homme qui a senti lui-même dans son cœur toute la détresse des hommes, ses frères et qui doit savoir se pencher sur cette misère pour la soulager et la sauver.

« Cimes ».

Cette troisième partie manque d'unité. On eût tant aimé suivre pas à pas Thérèse vers les « cimes » !

Les chapitres s'échelonnent, de tonalité différente, dans une alternance de notations d'âme et de considérations philosophiques, d'évocation dramatique des dernières souffrances physiques et des suprêmes tentations contre la foi, enfin du récit mystérieux de la mort. Le livre s'achève par un essai de synthèse et d'apologétique thérésienne entremêlé d'un plaidoyer convaincu en faveur du régime alimentaire du Docteur Carton, suivi de conseils d'hygiène à l'usage des séminaires et des communautés religieuses. Tout n'est pas inutile dans ces réflexions, mais était-ce le lieu d'en traiter ? Une belle envolée finale — heureusement — une prière ardente et reconnaissante, nous remet en présence de la merveilleuse « petite sainte Thérèse » dont la vie s'est consumée pour nous.

Le message thérésien.

Quand on referme le livre, on garde l'image d'une figure à la force indomptable, « une vierge guerrière » d'une prodigieuse tension de tout son être pour réaliser son rêve suprême : devenir une grande sainte.

Ce livre sincère et passionné, profondément émouvant, constitue une vigoureuse réaction contre les conceptions mièvres et « à l'eau de rose » de la « petite voie ». Il découvre la hauteur d'héroïsme et la profondeur pascalienne de la grande sainte de Lisieux. A ce titre, lui aussi, rend témoignage. Pie XI n'avait-il pas protesté avec indignation ? « On a affadi sa spiritualité. Ce n'est pas une femmelette, c'est un grand homme! » Avec ses rares dons d'écrivain, sa plume âpre, impitoyable, vengeresse, Van der Meersch a su mettre l'accent sur cette « formidable énergie ».

Mais cet effet d'art est le résultat de la création *d'une atmosphère de haine et de cruauté qui n'a jamais existé.* La publication intégrale et prochaine des lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et d'autres documents complémentaires fera apparaître le milieu véritable du Carmel de l'époque et manifestera cette grave erreur historique. Il faut prendre les saints tels que Dieu nous les donne. Aucun besoin de créer fictivement des obstacles irréels. Les saints jaillissent de tous les milieux, de toute les circonstances de la vie et de l'histoire. C'est là une marque authentique de la catholicité de l'Eglise du Christ.

La rançon inévitable de ce grossissement truqué est d'isoler un point de son contexte, de fausser les vraies perspectives et d'opérer un rétrécissement d'horizon. Sur le plan psychologique, c'est le grand reproche que nous ferions à M. Van der Meersch. Il ne donne pas la vraie, l'intégrale physionomie de Thérèse. Il fait d'elle, implicitement, une sorte de stoïcienne chrétienne qui, exploitant par sa volonté obstinée un riche donné psychologique naturel, s'est élevée par la tension du vouloir à un degré héroïque du sacrifice, à travers la haine, l'incompréhension, la souffrance de tous les instants.

Si nous passons du plan psychologique au plan doctrinal, de plus graves réserves s'imposent encore sur l'interprétation que donne M. Van der Meersch du message thérésien. Il nous livre sa pensée en clair avec insistance dans ce chapitre troisième de la troisième partie, qui est la clé de tout. « Etre méchant, être vil, cruel, égoïste, se sentir incurablement mauvais, c'est là une douleur infinie, sans doute. Mais ce n'est rien encore. Le grand péché, le seul, c'est de se le cacher. C'est de se mentir à soi-même... S'avouer mauvais et offrir à Dieu son impuissance, son néant, c'est encore assez pour faire de nous un saint. L'essentiel c'est le mot de tous les sages, de tous le philosophes, de tous les saints : se connaître » (177).

« Redisons-le, c'est là l'essentiel » (178).

« Ce qui compte, ce n'est pas la victoire, c'est le courage avec lequel nous aurons lutté. On a beaucoup parlé de la « petite voie », de « la voie d'enfance ». C'est cela, selon nous, tout simplement et avant tout : accepter d'être faible, accepter même d'être vaincu, accepter même tout en souffrant, d'avoir failli, d'avoir péché... Voilà, selon nous, le véritable sens — audacieux peut-être, mais indiscutable — de « la voie d'enfance » (179-180).

S'il fallait en croire M. Van der Meersch, cette existence que Thérèse avait entrevue et voulue si haute, si éclatante, si fulgurante, son grand rêve de sainteté se serait tristement achevé au fond de sa pauvre infirmerie du Carmel dans « l'impression d'un immense naufrage, d'un immense échec »...

« Avec son extraordinaire faculté d'intuition, d'introspection, on la devine qui s'analyse, qui se scrute. Ce qu'elle était voici vingt ans, ce qu'était le bambin entêté, orgueilleux, trop tendu, trop sensible, de la maison des Buissonnets, Thérèse l'est restée. Rien n'est mort en elle. A tout instant, à l'occasion de chaque geste, de chaque obéissance, de chaque charité, elle a retrouvé, elle retrouve encore en elle les mêmes tendances à dominer, les mêmes instincts profonds, mille fois écrasés, mille fois ressuscités. Son impuissance à réaliser de

grandes choses sur le plan matériel, sa faiblesse physique, elle a été amenée à l'accepter, elle a dû se satisfaire d'être de celles qui aiment sans agir... Elle a connu que la vraie grandeur, la vraie sainteté, la seule qui compte aux yeux de Dieu, c'est d'apprendre à se résigner, à accepter, à se supporter » (176-177).

Dans un article publié dans *Carrefour* (1er octobre 1947) qui est le plus authentique commentaire de sa propre pensée, M. Van der Meersch nous a donné lui-même, en un raccourci saisissant, toute la substance de son ouvrage et sa vue de synthèse sur l'âme de Thérèse. Il y reprend le thème majeur de sa conception du message thérésien. « Elle sentait, plus que tout, l'immense échec intérieur de sa vie. Elle savait qu'elle apportait à Dieu, en mourant, une âme à peine améliorée, des passions à peine maîtrisées, un cœur presque inchangé, au total presque aussi éloigné de la perfection désirée qu'en ce jour de ses quinze ans où elle était entrée au carmel, magnifiquement naïve et sûre de devenir une sainte... La sainteté désirée, certes, elle n'y avait pas atteint. Mais à défaut de ce sublime elle avait réalisé autre chose. Elle avait appris à connaître, à mesurer le peu qu'elle pouvait et la profondeur de notre corruption humaine. Et de se connaître ainsi, de s'avouer à elle-même cette bassesse et ce néant et de continuer à lutter pour une amélioration quasi impossible, en acceptant de n'apporter à Dieu, au total, qu'un long effort sans victoire, une longue défaite parfaitement supportée, elle savait qu'il y avait là une autre sainteté, moins éclatante bien sûr, mais vraie, modeste, dépouillée de tout orgueil, une sainteté solide et qui, seule, est à la portée de tous, du plus déchu, du plus misérable, du plus inguérissable d'entre nous. »

« Voilà le grand message de Thérèse de Lisieux. Il n'en est pas de plus précieux, de plus consolateur. »

...« Ainsi, chacun de nous peut se faire une sainteté à partir d'où il est, à partir de la plus sordide bassesse. Dans ce déclassé, dans cet adultère, dans cet inverti, oui, disons-le audacieusement, il y a encore assez pour faire un saint. Même s'il est trop tard pour qu'il soit désormais autre chose qu'un déclassé, un adultère, un inverti... »

« Voilà la grande leçon de saint Thérèse, la plus riche, la plus actuelle, la plus précieuse à méditer. » (*Carrefour*, 1er octobre 1947.)

On saisit là, sur le vif, toute l'âme du livre et sa thèse de fond. Sainteté = se connaître et reconnaître son incurable misère devant Dieu, d'ailleurs sans désespoir.

Sans doute, M. Van der Meersch a touché là, en des accents émouvants, à l'une des bases les plus fondamentales de la

spiritualité thérésienne. Avec une rare force de pénétration, il est entré dans cette intuition, libératrice et pacificatrice, du génie thérésien, découvrant dans sa petitesse même le principe de sa grandeur et la raison de sa confiance en Dieu. Il a merveilleusement compris que nul pécheur — si bas qu'il soit tombé — ne doit désespérer de s'élever à la plus haute sainteté. Par là, il a su mettre en relief, avec une vigueur décisive, l'un des aspects les plus profonds et les plus consolants du message thérésien. Nous savons des âmes qui ont trouvé dans ces pages une bienfaisante lumière.

Mais il nous paraît extrêmement dangereux d'appuyer si fort sur cette « incurabilité » de notre misère humaine. La grâce rédemptrice n'est-elle pas là précisément pour « guérir » en nous ces tares et ces conséquences du péché ? Dans ce moralisme défaitiste que devient l'action victorieuse de la grâce ? Que devient le progrès spirituel ? Comment se réalise cette perfection que tous les maîtres de la spiritualité catholique nous décrivent comme une domination progressive de l'âme sur les passions, de la grâce sur la nature déchue et le tempérament déficient, permettant ainsi aux plus grands pécheurs convertis, à un saint Augustin, à un Charles de Foucauld, de retrouver ce merveilleux équilibre, si stable malgré les fautes de fragilité et les heures de tentation, de l'existence des saints. Il serait paralysant de penser qu'à la fin d'une vie si fidèle dans les petites choses et si sainte, Thérèse soit parvenue « à peine » à maitriser ses passions et demeurée « presque inchangée ». La « voie d'enfance » si dilatante, est présentée comme je ne sais quelle mystique de la force, le Dieu d'Amour et de Miséricorde de Thérèse y devient un Dieu terrible, qui fait penser aux cultes païens de l'épouvante, alors qu'en réalité la doctrine thérésienne, essentiellement centrée sur la Paternité divine et libre comme l'amour, demeure, comme l'Evangile, aux antipodes de toute morale socratique, de toute obsession morbide du « moi », de tout pessimisme luthérien ou nietzschéen.

Nous sommes même persuadés que le message thérésien de petitesse, de confiance et d'amour est la plus éclatante réponse à Nietzsche de notre temps. Rien ne s'oppose avec plus d'efficacité à cette pseudo-exaltation du « surhomme », si méprisante de l'humilité chrétienne, que cette transfiguration sereine et sublime des moindres de nos actions quotidiennes par l'amour.

Vouloir attribuer à cette âme d'enfant une philosophie aussi sombre et close son existence mystique par « l'impression d'un immense naufrage, d'un immense échec » (176), c'est vraiment trop « romancer » les choses et aller contre l'évi-

dence. Malgré les effroyables souffrances physiques et les tentations intérieures de ses derniers mois, Thérèse n'a pu taire l'immense poids de grâces que l'Amour miséricordieux faisait sans cesse déborder sur elle. Cette vie finissante apparaît, au contraire, toute irradiée de la conscience des immenses bienfaits de Dieu sur son âme et des clartés prophétiques sur sa prodigieuse survie apostolique. « C'est incroyable comme toutes mes espérances se sont réalisées ! Quand je lisais autrefois saint Jean de la Croix, je suppliais le Bon Dieu d'opérer en moi ce qu'il décrit, c'est-à-dire de me sanctifier en peu d'années autant que si j'avais atteint la vieillesse, enfin de me consommer rapidement par l'amour » (*Novissima verba* — 31 août 1897). — « Depuis l'âge de trois ans, je n'ai rien refusé au Bon Dieu. » — « Je ne vois pas bien ce que j'aurai de plus après ma mort que je ne possède dès maintenant... Je verrai le Bon Dieu, c'est vrai, mais pour être avec Lui, j'y suis déjà tout à fait sur la terre » (*Novissima verba* — 15 mai 1897). — « Le Bon Dieu fera toutes mes volontés dans le ciel parce que je n'ai jamais fait ma volonté sur la terre » (*Novissima verba* — 12 juillet 1897). — « Je pense à tout le bien que je voudrais faire après ma mort : faire baptiser les petits enfants, aider les prêtres... les missionnaires... toute l'Eglise » (*Novissima verba* — 12 juillet 1897). Ce qui étonne, au contraire, en ces paroles et d'autres encore plus surprenantes, c'est la certitude de l'immense gloire qui l'attend : « Je descendrai... Tout le monde m'aimera... », équivalent à une canonisation anticipée. « Votre amour, ô mon Dieu, m'a prévenue dès mon enfance. Il a grandi avec moi et maintenant c'est un abîme dont je ne puis sonder la profondeur » (*Hist. âme*, X, 201). — « Ah ! dès à présent, je le reconnais, toutes mes espérances seront comblées... Oui, le Seigneur fera pour moi des merveilles qui surpasseront infiniment mes immenses désirs » (*A Mère Agnès*, 28 mai 1897).

On ne peut conclure comme Van der Meersch : « Le vrai chemin de la sainteté, cette enfant l'a trouvé. La vraie seule chose qui compte ici-bas, la connaissance de soi-même, cette enfant deux millénaires et demi après Socrate, et sans jamais avoir lu trois lignes de Platon, l'a retrouvée... On a beaucoup parlé de la « Voie » de Thérèse. Sa vraie voie, ça été la lutte continuelle pour se connaître, pour ne pas se mentir à elle-même » (163-164).

Il est abusif de ramener toute la sagesse et toute la vertu à « se connaître soi-même ». Avec quelle force Thérèse a toujours combattu chez ses novices le repliement sur soi ! Il faut « reconnaître son néant », « rester petit », mais « devant Dieu », ajoute perpétuellement Thérèse dont l'âme contempla-

tive ne se plaît qu'en climat théologal, loin de son propre « moi ».

La grande lacune de M. Van der Meersch a été précisément de ne pas comprendre *le côté théologal* de l'âme de Thérèse, de n'avoir pas su discerner dans son message comme dans sa vie, la place dominatrice et universelle, l'incomparable primauté de l'amour de Dieu. Cela, l'éminent romancier ne l'a pas vu, ne l'a même pas soupçonné. Tout le drame thérésien pour lui se développe sur la terre, dans la lutte contre son milieu, dans les manifestations d'ailleurs merveilleusement observées de sa charité envers ses sœurs. L'amour divin n'a pas de place dans une vie où, en réalité, il fut tout. L'intimité de son âme avec Dieu lui a complètement échappé. Or, c'est là la vraie vie des saints.

Enfin, il n'a pas vu ce qui est la trouvaille de Thérèse dans sa notion de l'amour divin : aimer Dieu, c'est se laisser aimer par Lui, s'abandonner, se livrer à l'Amour et, sous l'impulsion de cet amour, accepter tous les sacrifices, dans une fidélité absolue.

Je ne crois pas que M. Van der Meersch nierait cet aspect qui complète le sien. Son excuse est d'avoir été trop uniquement psychologue. Mais cette absence de climat théologal laisse irrésistiblement l'impression d'un roman à tendance naturaliste où tout s'explique par le jeu d'une volonté énergique, *sans la grâce.*

Il a effleuré, il est vrai, le texte fondamental, l'un des plus beaux de toute la littérature chrétienne, où Thérèse elle-même, dans un élan sublime et sous une grâce charismatique, a défini sa vocation suprême : « Dans l'Eglise, je serai l'amour ! » Le texte était d'une inspiration trop haute, d'une trop grande beauté littéraire pour que M. Van der Meersch n'en ait pas senti l'incomparable splendeur. Mais il avoue qu'il a jailli « un jour, on ne sait pourquoi » (113) ni comment, alors qu'il eût fallu marquer, avec tout le déploiement de son art, que nous touchons ici à l'expression d'âme la plus authentiquement thérésienne, couronnement de toute une vie d'amour. Qui n'a pas vu cela n'a pénétré ni la psychologie, ni la doctrine, ni le message thérésien. Il est typique que dans ces nombreuses pages de profonde analyse psychologique on ne rencontre pas la moindre allusion — même lointaine — à l'Acte d'offrande à l'Amour qui est, au dire de tous les spécialistes, historiens ou théologiens, des études thérésiennes, la clé de tout dans sa doctrine et dans sa mission comme dans sa vie.

Ce n'est donc pas à « se connaître soi-même » ni à se reconnaître « incurablement » pécheur que se réduit le mes-

sage thérésien, non; mais l'homme ayant pris fortement conscience de sa faiblesse et de son impuissance, doit entièrement s'abandonner à Dieu dans la confiance et l'amour. « La sainteté n'est pas dans telle ou telle pratique. Elle consiste en une disposition du cœur qui nous rend humbles et petits entre les bras de Dieu, conscients de notre faiblesse et confiants jusqu'à l'audace en sa bonté de Père » (*Novissima verba* — 3 août 1897).

On comprend que beaucoup d'âmes thérésiennes, en lisant M. Van der Meersch, n'aient pas reconnu dans ces pages le vrai visage de leur « petite sainte », ni « sa voie » de simplicité, de confiance et d'amour, rendant la plus haute sainteté accessible à tous, sans violence de situation dramatique, mais au fil des événements quotidiens, dans la joie comme dans la souffrance, entourée de l'admiration des créatures ou au milieu des incompréhensions et des oppositions les plus injustes, sans minimisation d'idéal cependant, dans une force d'âme toujours égale à elle-même et souriante, ne recherchant en toute chose que l'amour, le pur amour, secret de toute sainteté.

En somme et nous l'écrivons à regret, mais la vérité l'exige, à notre sens, *le livre de M. Van der Meersch s'est trompé sur l'essentiel.*

Cela nous amène à une autre considération qui en découle. A la seconde lecture, en comparant cette vie romancée aux dépositions si variées du procès de canonisation et à l'ensemble des écrits thérésiens on ne peut se défendre d'une impression *d'appauvrissement.*

Cette héroïne de couvent, d'une si mâle énergie, cette vierge guerrière qui lutte stoïquement contre son milieu est-elle vraiment la sainte, la très grande sainte — aux horizons immenses, au cœur vaste comme toute la chrétienté — que le monde entier admire et en qui le génie inspiré de Pie X avait déjà discerné « la plus grande sainte des temps modernes » ? Comme nous sommes loin avec ce rétrécissement d'horizon de ce « chef-d'œuvre de la nature et de la grâce » que Pie XI admirait dans la grande sainte de Lisieux et dont les deux congrès thérésiens de Paris (1947) nous ont révélé que nous commencions à peine à en découvrir les immenses richesses d'âme et les profondeurs doctrinales.

Certes, c'est un beau témoignage de romancier, d'une émouvante sincérité et l'expression d'une admiration, d'une vénération, qui éclate avec magnificence d'un bout à l'autre de son ouvrage, que vient de nous donner M. Van der Meersch. Mais ce témoignage de romancier est loin de nous livrer la psychologie intégrale et la plénitude doctrinale du message thérésien. Il y a des perspectives immenses et capitales qu'il n'a même pas soupçonnées : la simplicité de son message, sa

vie d'abandon et de pur amour de Dieu, l'élan magnanime de son âme missionnaire, son rêve de se dévouer au service de tout le corps mystique du Christ jusqu'à la fin des temps, ses désirs infinis de « passer son ciel à faire du bien sur la terre » et d'y travailler jusqu'à la fin du monde à y « faire aimer l'Amour ». Comme nous sommes loin, avec cette héroïne créée par le talent d'un romancier, de cette étonnante figure de sainteté qui, sans effort, prend place parmi les plus grandes que l'Eglise du Christ, avec fierté, présente au monde.

Il y a plus de philosophie dans le ciel et la terre que dans tous les livres de l'univers. Il y a plus de psychologie dans l'âme simple d'un enfant que dans les observations les plus pénétrantes d'un romancier. Il y a plus de complexité et de grandeur dans une âme de saint conçue par la pensée éternelle de Dieu que dans nos analyses d'homme; combien plus dans la réalisation d'une grande sainte, inauguratrice dans l'Eglise d'un nouvel âge de spiritualité et dont le message spirituel, suscité par Dieu, s'adapte si merveilleusement aux besoins d'aujourd'hui. Pour comprendre sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus il faut savoir la contempler dans la lumière de Dieu et la mesurer aux dimensions mêmes de l'Eglise du Christ. Ce n'est pas deux docteurs que le Carmel a donnés à l'Eglise, mais trois et trois de première grandeur. Si sainte Thérèse d'Avila fut le docteur de l'oraison contemplative et la mère spirituelle de la réforme du Carmel, si saint Jean de la Croix demeure l'incomparable « Docteur mystique » des « nuits » et de la « vive flamme d'amour », Thérèse de Lisieux nous apparaît comme la sainte et le docteur de l'Enfance spirituelle et, sous les apparences les plus ordinaires, l'une des plus grandes mystiques de tous les temps. Il a jailli de cette âme d'enfant de telles lumières que l'Eglise du Christ en demeure illuminée pour toujours.

Noël 1947.

fr. M. M. PHILIPON, o. p

A travers les revues

La charité de l'apôtre.

Dans un article qu'il faudrait pouvoir citer en entier (« La spiritualité de l'aumônier d'action catholique » dans MASSES OUVRIÈRES, Janvier 1948), S. E. Monseigneur Garrone attire l'attention des aumôniers sur le caractère spécifique de l'apostolat du prêtre :

> Un prêtre, nous savons ce que c'est : c'est quelqu'un qui a reçu de Dieu une mission bien définie, une mission de parole. Je ne vous cacherai pas mon sentiment à l'égard du livre de M. Michonneau. Pour moi c'est une redécouverte du sacerdoce. J'estime que la mission propre du prêtre, c'est une mission de parole. D'autres auront d'autres charges divines aussi : les laïcs n'auront pas à être des confesseurs de la foi sous la forme d'un enseignement constant des vérités religieuses comme telles : si le militant que nous formons s'imagine qu'il est missionnaire dans la mesure seulement où il prononce sans cesse le nom de Jésus-Christ, c'est que nous l'avons trompé. Tandis que nous, prêtres, sommes responsables immédiatement, constamment, de ce que le nom de Jésus-Christ retentisse dans le monde et puisse être perçu par des âmes de bonne volonté.
>
> Mais notre tâche n'est pas seulement une parole confiée par Dieu à l'Eglise et au prêtre, c'est plus que cela : nous avons la réalité même de Jésus-Christ, nous y sommes incorporés, nous sommes les sacrements de Jésus-Christ, l'être physique, l'homme par qui Jésus-Christ prêtre continue son œuvre sur la terre. Faire cette Eucharistie où le Christ continue de donner à son Père ce qui est le salut du monde, c'est le cœur de notre vocation, c'est ce qu'il y a de spécifique en elle. Le cœur de notre témoignage est là.

Comme il est exact, à propos de ce témoignage, de parler de cœur puisqu'il réside dans la charité : uni à Dieu, « l'aumônier ne doit faire qu'un avec ceux dont il a la charge. Il les porte devant Dieu. Lui-même n'existe qu'en eux et avec eux. Tous les sacrifices à cette identification, qu'ils soient des sacrifices de l'esprit, ou du cœur, ou des habitudes, il les consent devant Dieu » (ibidem p. 16).

Et Mgr Garrone rappelle que la charité n'est pas seulement un acte de pur amour de Dieu : elle doit animer toutes nos vertus :

> Elle peut être aussi, et c'est de cela qu'elle est faite quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, moins un acte isolé que l'âme d'autres actes, l'animation intérieure de quelque chose qui n'est pas la charité, mais qui se laisse animer par elle. Il me semble qu'un des traits caractéristiques d'une spiritualité d'aumôniers d'Action catholique devrait être le sens profondément pris de cet état de la charité sous lequel elle représente l'âme des vertus de tous les jours.
>
> C'est de cela que nos laïcs ont besoin. Ils ont besoin qu'on leur fasse sentir l'existence d'une charité qui ne se dépense pas tellement en actes indépendants de charité, mais qui est devenue cette chose impalpable qui anime une vie humaine, des vertus morales et humaines.
>
> Je me demande si les difficultés que l'on éprouve à se représenter ce travail de l'homme d'action ne tiennent pas à ce que nous envisageons presque toujours la charité sans son « corps ».

C'est là en effet une vérité par trop méconnue que signale de son côté la revue alsacienne CARITAS reproduisant quelques pages de S. E. Monseigneur Charrière, évêque de Genève (Novembre-Décembre 1947, p. 6) :

> Les chrétiens ont trop souvent oublié ce qui fait la caractéristique de leur vie morale : tout envisager, même la justice, en fonction de l'amour de Dieu. Quand la charité dans notre vie de tous les jours, sera redevenue la plénitude de la loi, tout le monde la bénira.

La charité est faite pour animer toute notre vie. Sans elle, ainsi que le montre saint Thomas (IIa, IIae, Q. 23, a-7 et 8) il manque quelque chose à nos vertus. Cela doit s'entendre non seulement de notre charité pour Dieu mais aussi (ainsi que le R. P. Deman l'a établi dans un article de la VIE SPIRITUELLE, Mars 1948 « la charité fraternelle comme forme des vertus ») de notre charité fraternelle.

Notre progrès spirituel est donc à chercher dans cette animation de toute notre vie par la charité (aussi bien à l'égard de Dieu qu'à l'égard du prochain) qui doit donner

une âme nouvelle non seulement à toutes nos vertus mais même à notre vie affective. La charité rend « tendre de cœur » (φιλόστοργος *Rom.* 12, 10). C'est ce qu'attend du prêtre le pénitent qui s'adresse à lui. Nous empruntons ici quelques lignes à la jeune revue dominicaine belge EVANGÉLISER (1er Janvier 1948, p. 338) :

> *C'est en faisant corps psychologiquement avec le pénitent plus visiblement qu'avec Dieu* (sincèrement) *dans sa peau,* plutôt que, loin de lui encore, avec Dieu; c'est en prêtant au pénitent notre connaissance du Christ, notre amour pour lui, notre confiance totale, notre certitude de *sa* compréhension et de *son* pardon..., que le pénitent trouvera par nous le Christ, réatteindra son Sauveur. Si nous nous emparons avec audace de la Bonté et de la Miséricorde de Jésus et agissons avec notre amour et avec son Amour, *auctoritate Ipsius,* c'est à ces conditions que nous serons vraiment pont.

Ce souci de faire de la charité l'âme des vertus de tous les jours semble peu à peu trouver ses méthodes même chez le militant d'action catholique. Nous n'en voulons pour preuve que le témoignage qui nous est donné par le bulletin des militants de l'A.C.I. (Décembre 1947) qui publie une mise en commun de leurs efforts pour mettre dans leur vie la phrase du Seigneur : « Vends tout et suis-moi ».

La charité ne demande pas seulement à prendre toute la vie du chrétien : elle s'adresse également, dans le prochain, à l'homme tout entier. Le Père Mersch, par delà la tombe, nous le rappelle dans la NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE (Novembre-Décembre 1947, p. 1024-1025) :

> Dans l'homme, elle s'adresse à l'homme, vraiment à l'homme. Elle ne le traverse pas pour aller plus loin : qu'irait-elle chercher plus loin ? Depuis que le Verbe s'est fait chair, et qu'il s'est fait un, *unus,* avec nous, ce n'est plus dans le lointain du ciel qu'il faut chercher Dieu, c'est aussi dans l'intérieur de l'homme, et il y est, non simplement comme y serait une autre personne et un être distant mais comme le principe intérieur de vie et de divinisation.
>
> Humaine comme elle est divine, la charité théologale, en ne visant que Dieu vise aussi le plus profond et le plus personnel de l'homme : n'est-ce pas Dieu qui, dans le Christ, est en chacun ce qu'il y a de plus intime et ce qui referme la vie de l'âme sur elle-même ?
>
> Humaine aussi comme elle l'est, la charité théologale s'unit à tous les amours humains légitimes, sans les étouffer, mais en les affinant. Et l'explication, encore toujours, c'est le Christ. Lui, en effet, est Dieu qui assume une humanité complète, parfaitement complète, et qui la divinise toute. Ainsi, en lui, l'amour que Dieu suscite

dans les hommes assume en lui, en quelque sorte, l'amour humain complet. La charité, qu'on nous laisse le redire, n'est pas un amour tout fait qui descendrait du ciel se superposer à l'amour humain, en écrasant celui-ci ou en l'éclipsant. Elle est quelque chose de l'amour humain, le changement accidentel par lequel cet amour, tel qu'il existe au concret, est intrinsèquement uni à l'amour divin et transfiguré par celui-ci, dans l'unité du Christ total. Cet amour humain lui est donc comme sa matière, elle lui est comme la forme : elle doit l'informer, l'ennoblir, l'élever. Aussi ne demande-t-elle pas la suppression des différents éléments qui l'intègrent, de l'altruisme, par exemple, ou du patriotisme, ou de l'amour conjugal, ni même de l'amour pour la nature ou de l'intérêt pour la science. Au contraire, de soi, elle intensifie tout cela, en transposant tout cela sur un mode divin.

Ainsi la charité va-t-elle jusqu'au fond de tout l'humain et jusqu'au fond de toute la divinité. Elle y va, d'un cheminement unique, car elle est une vertu unique et qui ne connaît qu'un seul objet formel. La voie, en effet, est unique, qui est le Christ. Le Christ, en elle, comme dans la foi, comme dans l'espérance, fait l'unité.

C'est pourquoi, sans l'amour du Christ, notre charité fraternelle ne serait rien d'autre qu'un sentiment naturel de philanthropie. La paternité spirituelle de l'apôtre, notamment, ne peut être qu'une « commune assimilation à Dieu » ainsi que l'écrit le R. P. Bellemare O. M. I. dans la REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA (Octobre-Décembre 1947, p. 228) qui continue :

> Cette action ayant pour but d'aider le prochain à réaliser son unité intérieure en Dieu et, par là, l'unité du genre humain, il serait contradictoire qu'elle trouvât un principe fécond hors de l'adhésion à Dieu. Elle ne fonderait pas une paternité ou une maternité spirituelle.

Pour lui permettre de s'assurer de l'authencité surnaturelle de sa paternité, l'apôtre a à sa disposition un critère décisif, celui que lui propose Monseigneur Garrone (ibidem, p. 20-21) :

> Avons-nous en permanence *le goût et la facilité de « trouver Jésus-Christ »* ? L'aumônier qui ne peut pas répondre « oui » à cette question à tout à refaire.
>
> Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'un aumônier doit avoir, à mon sens, une familiarité extrêmement grande, personnelle, avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans la réalité de sa personne, dans le détail de tous ses mystères. Il doit, en permanence, pouvoir intérieurement se référer à Jésus-Christ, se trouver à l'aise, respirer à l'aise, de tous les mystères de Jésus-Christ.

Là je vais très loin : l'aumônier d'A. C. O. ne peut pas, en conscience, remplir sa tâche s'il ne possède pas une capacité de recueillement éprouvée. Si notre âme d'aumônier, à un moment donné sent qu'elle est devenue incapable de se donner un moment de prière, de rencontrer intérieurement le Christ, si, ayant devant soi un moment de loisir, elle n'a pas la possibilité, descendant au fond de soi-même, d'y retrouver, comme une présence vivante, familière, Notre-Seigneur Jésus-Christ, cette âme-là ne peut pas, à mon sens, pousser plus loin avant de s'être ressaisie.

Vous me direz que c'est votre angoisse permanente. Mais, dans l'âme de l'aumônier qui accepte d'être aumônier d'A. C. O., il y a une possibilité de prière que nous ne soupçonnons pas. Je suis convaincu, malgré toute apparence, que la familiarité intérieure dans la prière est une chose infiniment plus facile à un aumônier d'A. C. O. qu'à un contemplatif de métier. Je suis persuadé que l'éducation de la foi et de la charité se fait pour nous dans l'action même et que le terrain normal de nos « épreuves » n'est pas celui de nos « oraisons ». Notre foi, Dieu va l'éprouver dans notre tâche même, laquelle nous paiera rarement avec des satisfactions. Notre charité, Dieu va l'éprouver dans le contact avec des hommes que tout sépare de nous, avec des hommes que nous ne pouvons rejoindre qu'en quittant tout. C'est là que se trouve l'épreuve.

Il me semble que tel est le premier critère : je suis aumônier d'A. C. O. Est-ce que je suis capable de me donner, quand véritablement les nécessités de l'action ne m'imposent pas d'être ailleurs, est-ce que je suis capable de me donner un quart d'heure devant Jésus-Christ ? Est-ce que j'en suis capable seulement à l'heure de l'épuisement ? Est-ce que je suis capable de comprendre que j'ai besoin, de loin en loin, un temps relativement long, de me trouver dans le silence, devant Jésus-Christ ? Est-ce que je suis capable de regarder le Christ, simplement, bonnement, le Christ de la Nativité, de la Résurrection, celui de la Pentecôte ? Est-ce que je suis son familier ? Chacun à sa façon.

C'est ainsi que, chacun à sa façon, mais tous ensemble, élaborent peu à peu les principes de sanctification de l'apôtre par son apostolat.

A. P.

Les Livres

Spiritualités étrangères.

The Everyday Catholic, by Father Harrison, O. P. (Blackfriars, Oxford).

C'est, en soixante-douze courts chapitres, une petite Somme de la religion, mais spécialement destinée, adaptée à l'homme de la foule, l'homme de la rue, à l'ouvrier, l'employé, la ménagère, la mère de famille surchargée d'occupations, aux *ordinary folk, in the home and at work*. Toutes ces vérités sublimes dont un chrétien doit non seulement faire son *Credo*, mais surtout *faire sa vie*, sont exposées ici avec une telle simplicité, une telle vivacité d'accent, qu'il semble qu'on les découvre pour la première fois. La familiarité du ton ne les rabaisse, ne les diminue aucunement. L'Ecriture sainte, l'Evangile, saint Paul et même saint Augustin et saint Thomas demeurent présents sous les allusions à la vie de tous les jours, sous les comparaisons ou les humbles exemples qui peuvent frapper les simples et les petits. Le P. Harrison a le don de parler sans aucune vulgarité, mais avec un accent qui les rend présents et agissants parmi nous, de Dieu, de l'indivisible Unité dans la Trinité, du Corps mystique du Christ, de l'action du Saint-Esprit, de la grâce ou du péché originel, de tous les mystères que nous ne considérons d'ordinaire que sous l'angle intellectuel, comme des réalités impénétrables, objets d'une foi aveugle, au lieu de savoir qu'ils nous sont révélés non pas pour demeurer des énigmes, mais pour « informer », pénétrer notre vie de chaque jour, pour devenir à la fois la lumière et la règle de chacun de nos actes. Sans rien enlever à nos dogmes de leur transcendance, chacun de ces courts chapitres vise à insérer le surnaturel dans nos pensées ou nos gestes les plus humbles, et veut apprendre, non seulement aux « justes », mais aux pauvres pécheurs que nous sommes, à « vivre de la foi ».

Il me semble que ce livre n'a pas d'équivalent chez nous. Et c'est dommage, car il serait merveilleux pour aider un apos-

tolat populaire, pour réveiller une foi aux trois quarts morte chez ceux dont le gagne-pain est la grande affaire, mais qui ont pourtant une âme à nourrir, et qui gardent l'obscur besoin de donner à une vie dure ou misérable un sens, une fierté, une joie.

Paul RENAUDIN.

H. A. REINHOLD, *The spear of gold.* Burns Oates. London, 1947.

Le livre que vient de publier à Londres le Père Reinhold déjà si connu et apprécié aux Etats-Unis pour ses études de liturgie et de spiritualité, mérite d'être signalé aux lecteurs de *La Vie Spirituelle*. Sous le titre, *la lance d'or*, expression reprise à sainte Thérèse d'Avila, il présente un recueil des textes mystiques variés, riches, suggestifs.

Matériellement, le livre put être considéré comme une anthologie. Le groupement des textes est déjà à lui seul d'un gros intérêt. Sous les différentes têtes de chapitres, d'où ils tirent leur unité, les écrits des mystiques antiques voisinent avec ceux des mystiques modernes. Le choix qui semble avoir décidé de leur rassemblement a été des plus larges.

On pourra même s'étonner de trouver dans ce recueil consacré aux mystiques chrétiens, non seulement des textes émanant de la bible et de la liturgie et qu'on n'a guère l'habitude de considérer comme des pièces particulièrement représentatives du mysticisme catholique, mais encore des textes rapportés des mystiques païens. Dans tel ou tel chapitre, Platon, Plotin, cohabitent dans une même pensée avec Rabindranath Tagore, Péguy ou saint Augustin.

C'est qu'en définitive le Père Reinhold n'a pas voulu faire œuvre de pure anthologie Son propos est tout autre. De là l'originalité profonde et l'intérêt de son travail : avant tout, il a voulu faire œuvre formatrice et éducative, et ce, par un recours à la symbolique littéraire. Tout ce qui lui a paru de nature à préparer les esprits à la lecture des écrivains mystiques les plus authentiques trouve ainsi place dans ces pages. « Les poèmes de Gérard Nonley Hopkins, nous dit-il dans sa préface, représentent souvent une initiation bien meilleure au message de saint Augustin ou de sainte Thérèse d'Avila que tel traité fort compétent de théologie. Les rapprochements opérés, selon ce principe, ne laissent pas d'être éclairants, ils rafraîchissent l'imagination, ils renouvèlent les thèmes de classification trop facilement reçus, ils élargissent notre culture religieuse. » Au total un livre neuf, moins peut-être par le matériel des textes qu'il a rassemblées que par l'idée qui a présidé à sa composition.

J. T.

Vincent Mc NABB, o. p., *An old apostle speaks. With a memoir by Gerald Vann, O. P.* Oxford, Blackfriars, 1946, 64 pp.; 1/6 s.

La renommée du Père Mac Nabb a depuis longtemps traversé la Manche; son audace, son sens surnaturel, son éminente vertu nous sont connus. Nous sommes heureux de retrouver ici quelqu s extraits de ses sermons et ses notes inédites, au style

direct, concret, aux idées simples, bien frappées. Ce qu'il dit du travail et de la pauvreté a particulièrement retenu notre attention.

M.-L. T.

SAINT THOMAS AQUINAS, *On searching into God*, translated with foreword and notes by V. White, O. P., Blackfriars, Oxford, 1947, 48 pp.

Traduction anglaise de la question deuxième de l'exposition sur le *de Trinitate* de Boèce par saint Thomas d'Aquin : sur l'usage que peut faire le croyant de son intelligence pour pénétrer le mystère de Dieu. L'ensemble de l'exposition — dont nous n'avons en français aucune traduction valable — constitue une sorte de discours de la méthode thomiste : c'est dire l'intérêt de cette traduction anglaise pour le public qui ne lit pas le texte de saint Thomas. Une très brève présentation et quelques notes fort succinctes accompagnent la traduction.

P.-A. LIÉGÉ, O. P.

The new Testament, with an Introduction and notes by J. P. ARENDZEN, D. D., Sheed and Ward (London), 110/111 Fleet Street, E. C. 4), 1947, VI-612 pp.; 8/6 rexine.

Nouvelle édition de l'antique version anglaise dite « de Douai » (1609), à laquelle les catholiques anglais sont accoutumés, et qui a au moins le mérite d'un usage de quatre siècles.

Les *notes* de l'ancienne version de Douai, principalement conçues en fonction de la Réforme, ont été abandonnées, et remplacées par de nouvelles annotations destinées à une meilleure compréhension du texte.

Très belle édition reliée.

A.-M. H.

JULIANUS POMERIUS, *The contemplative Life*. Translated by Sr Mary Josephine Suelzer (*Ancient christian writers*, n° 4. The Catholic University of America, Washington). In-8° de 220 pp. The Newman Bookshop, Westminster, Maryland, 1947.

Les Américains ont maintenant aussi leurs *Sources chrétiennes*, traductions anglaises, luxueusement éditées, brièvement annotées, d'anciens écrivains chrétiens. *La Vie contemplative* eut grand succès au moyen âge, sans doute parce qu'on la croyait de saint Prosper; elle est de Julien Pomère, africain réfugié en Gaule, qui fut à la fin du v^e^ siècle le maître de saint Césaire. Pour remédier à la décadence du clergé, il propose aux évêques (*sancti sacerdotes*) l'idéal de la vie contemplative, vie qui est vie du ciel, mais qu'il est déjà possible de mener sur terre, dans la foi, par le détachement de toutes les affaires du monde et l'étude des Ecritures. Alors seulement l'évêque sera un pasteur et un docteur. Avec d'utiles indications sur la prédication et sur la pénitence, sur la pratique des vertus et sur les vices, c'est, avant la *Regula Pastoralis*, l'essentiel d'un traité de la perfection pastorale, très inspiré de saint Augustin. Peut-être y aurait-il intérêt à le traduire un jour en français.

L'introduction et les notes de Sr M. J. Suelzer donnent l'essentiel des indications nécessaires à l'intelligence du texte.

P. Th. CAMELOT.

Sant' Antonino da Firenze, par M. PIERO BARGELLINI, in-12, p. 326, Brescia Morce, ana 1947.

Les travaux d'érudition de Raoul Morçay font toujours autorité quand il s'agit de saint Antonin de Florence. L'ouvrage de P. B. n'a pas la prétention de les remplacer ni même de les compléter, c'est l'accomplissement d'un vœu dont la préface nous donne les conditions suivantes. OEuvre de piété, ce livre ne manque pas d'intérêt pour l'historien. L'auteur a su très heureusement reconstituer une période particulièrement intéressante : la Renaissance italienne, et un des centres privilégiés qui en fut le théâtre : Florence. Saint Antonin nous apparaît dans ce contexte comme l'homme qui a eu une remarquable intelligence de son temps, de ses besoins, de ses misères et de son drame et qui a su avoir les réactions les plus adaptées. Ce qui frappe tout d'abord le lecteur de cette biographie c'est la parfaite correspondance entre la réalité historique et l'action apostolique du saint archevêque pourvu d'une foi ardente, d'une doctrine solide mise en valeur par une volonté inébranlable et une intelligence pratique étonnante. L'homme de vie intérieure, le moraliste, le directeur de conscience fut aussi un homme de gouvernement et un homme d'action efficace; il nous semble que c'est la grande trame de ce livre qui nous présente une belle réussite de l'apôtre.

En face des humanistes, Antonin rédige ses Chroniques d'histoire, discipline — plus ou moins heureusement d'ailleurs — les artistes florentins et les scoliastes de son temps. Il est sur ce point le disciple d'un homme trop méconnu : le Bx Jean Dominici, cardinal, dominicain mentionné seulement par son intervention au concile qui mit fin au grand schisme d'Occident.

Dans la ville du florin, ce ne fut pas le moindre de ses succès d'avoir tellement inquiété la conscience des agents des banques que toutes les lettres de crédit ou les contrats passassent par lui pour recevoir le placet, il moralisa les trafics bancaires.

A Florence, ville du luxe et de la licence des mœurs, il afficha la plus grande pauvreté et la plus rigoureuse austérité de vie. Il fut une sorte de scandale dans l'aristocratie florentine avec sa simple robe de laine blanche et sa chape noire sans traîne, allant sans équipage et refusant d'aligner son train de vie d'archevêque sur celui des riches seigneurs de la République de Florence.

Homme d'action, il protège âprement le jeu démocratique de la constitution florentine au risque de se voir démettre de sa charge, allant à l'encontre des visées autoritaires de Cosme de Médicis. Il pèse de tout son poids pour sauver la liberté civique : il dénonce la pression immorale faite sur les électeurs par le vote à main levée et revendique le vote secret. Le chapitre sur les « fèves noires et les fèves blanches » nous

montre en quel sens l'Eglise peut intervenir dans le domaine politique.

Au plan économique, il prend encore très nettement position pour défendre la liberté et la dignité de l'ouvrier florentin réduit à merci par des employeurs sans conscience. M. B. dans le chapitre sur « le juste salaire » donne d'excellentes citations des principes toujours actuels formulés par le saint archevêque.

Directeur spirituel, il est le conseiller de plusieurs grandes dames de sa ville épiscopale, attirées par son exigence de sainteté pour lui et pour les autres. Dur à l'occasion, il reste très humain, nous dirions volontiers très réaliste dans les conseils qu'il donne à ses pénitentes, dans un très juste discernement des moyens et de la fin, du relatif et de l'absolu. Par exemple, quand il remet en face de ses obligations familiales une grande dame qui se glorifiait de réciter tous les jours le grand office.

Ce livre constitue une bonne lecture spirituelle où hommes d'action et contemplatif trouveront de quoi alimenter leur vie intérieure.

H. D. BERGER.

ANGELO QUARTO DI PALO, *L'Uomo e Dio*, appunti di critica. Rondinella Alfredo Ed., Naples, 1947, in-8°, 137 pp.

L'auteur a voulu exploiter la perspective existentialiste en climat chrétien. Deux parties dans cet ouvrage : l'homme, sa permanence dans l'être, sa situation dans la créature — Dieu dans sa création et dans la connaissance humaine. En conclusions, les principes des lois morales, la notion de bien et de mal, de vrai et de faux.

La démonstration progresse à coup d'hypothèses successives qui s'éliminent ou se renforcent les unes les autres dans une dialectique bien abstraite et un style assez lourd. Cette contemplation théorétique malgré son recours au donné révélé n'a pas la saveur augustinienne ou thomiste d'une large vue de sagesse. Le lecteur est un peu déçu en refermant le volume qui s'adresse davantage aux spécialistes de la métaphysique qu'au grand public de *La Vie Spirituelle*.

H. D. BERGER.

PH. OPPENHEIM, O. S. B., *Sacramentum regenerationis christianæ*. Edizioni liturgiche, Roma, 1947, 99 pp.

Depuis longtemps le P. Oppenheim publiait des articles sur l'histoire liturgique du sacrement de baptême. En 1943, il donnait un traité complet *de Baptismo* dont le présent opuscule est un excellent résumé que devraient lire tous les étudiants en théologie et tous les fidèles comprenant le latin.

Le corps du volume consiste en un commentaire, à la fois liturgique et historique, de l'actuel rituel du baptême des adultes; chaque rite prend sa signification dans une érudition entièrement discrète. Il suffirait d'introduire, à leur place, quelques développements sur la mystique paulinienne du sacrement et quelques précisions théologiques pour avoir un excel-

lent traité du baptême, lequel ne prend son sens que dans le cadre du rituel.

Une première partie du volume avait examiné rapidement, à la lumière de l'histoire, quelques questions préliminaires : l'institution et la nécessité du baptême, le temps de son administration, le ministre du sacrement, ses effets, enfin le développement du catéchuménat.

En appendice, l'auteur a donné le texte latin des quelques documents primitifs, des Actes aux Constitutions apostoliques du IVe siècle, qui constituent les témoignages de base pour l'histoire du rite baptismal.

A. Liégé, o. p.

Dr W. H. Beuken, *Ruysbroec en de middeleeuwse mystiek*, Hec Spectrum, Utrecht et Bruxelles, 1946, 118 pp.

Le livre que W. H. Beuken, spécialiste connu de la langue et de la littérature néerlandaise du moyen âge, a consacré à *Ruysbroeck et la mystique médiévale*, se donne comme épigraphe un mot de Maeterlinck selon lequel les écrits des mystiques sont « les plus purs diamants du prodigieux trésor de l'humanité ». C'est dire assez que cette étude se tient sur un plan largement humain, abstraction faite des querelles de doctrine ou d'interprétation. Si solide que soit sa documentation, l'auteur se garde aussi d'entrer dans les objections que des travaux récents ont soulevées sur la question des sources : le Ruysbroeck qu'il présente est celui de la tradition — le plus authentique sans doute —, nuancé seulement ici et là d'une touche psychologique de bonne venue. La spiritualité médiévale est évoquée en une cinquantaine de pages, justes de ton, mais forcément schématiques, au demeurant le dessein de les centrer sur la figure de Ruysbroeck n'est pas sans entraîner un certain défaut de proportion, d'autant plus que la question de fond est encore mal élucidée : quelle est la dette réelle de Ruysbroeck tant à l'endroit de la tradtion patristique et scolastique que vis-à-vis de la littérature spirituelle en langue vulgaire arrivée à l'apogée dans l'école dominicaine allemande ? La thèse que Melline d'Asbeck a présentée à l'Université de Paris sur *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable* a poussé assez loin la discrimination des influences (nous n'en trouvons pas mention dans la bibliographie); elle réfute en particulier les affirmations de Wautier d'Aygalliers (cité p. 64) sur des emprunts à Albert le Grand dans le domaine des sciences de la nature : c'est plutôt des cosmologies populaires néerlandaises que le contemplatif de la forêt de Soignes a tiré son information. On ne reprochera pas pour cela, ici, à M. Beuken d'avoir peu insisté sur l'influence de Hadewijch ou celle de Béatrice de Nazareth. La synthèse doctrinale de Ruysbroeck représente, lisons-nous, un des apports les plus marquants de la culture des Pays-Bas : c'est justement le mérite de cet ouvrage que la préoccupation de la replacer dans l'ambiance de l'époque. Il n'est pas d'expérience mystique qui se déroule tout à fait en vase clos. Très justement l'œuvre de Ruysbroeck est rattachée à la littérature bourgeoise du XIVe siècle, de tendance

éminemment didactique, à l'opposé de la poésie chevaleresque du XIIIe dont s'est encore inspirée Hadewijch. Ajoutons que ce livre, qui veut être avant tout une initiation à la lecture de Ruysbroeck, comporte d'amples extraits de ses écrits et de ceux des auteurs allemands contemporains.

J. A. BIZET.

Dom John CHAPMAN, O. S. B., *Geistliche Briefe*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1945 (collection de textes spirituels *Licht vom Licht*), 144 pp.

Les lettres spirituelles de Dom Chapman, abbé de Downside, ont été publiées à Londres dès 1935, deux ans après sa mort. La présente traduction allemande ne présente qu'un choix de lettres adressées à des laïques. Elle omet les passages traitant scientifiquement des questions de théologie et de mystique. On y trouvera le charme d'une âme à la piété profonde, à l'intelligence claire, non dépourvue d'humour et chargée d'expérience. Disciple de Caussade, ce directeur prêchait surtout l'abandon de la Providence divine.

Une notice biographique permet au lecteur de suivre l'itinéraire de ce fils d'un grand dignitaire de l'Eglise Anglicane, qui ne put se résoudre à recevoir le sacerdoce dans cette Eglise et se convertit à l'Eglise romaine. Se sentant appelé à la vie religieuse, il entra d'abord chez les Jésuites, mais son maître des novices l'orienta vers la vie bénédictine, doit il fit profession à l'abbaye de Maredsous en 1893. En plus de son activité scientifique d'historien, Dom Chapman reçut à plusieurs reprises mission de former à la vie monastique de jeunes communautés anglaises, celle d'Erdington, puis celle de Caldey. Stabilisé ensuite à Downside, il en fut abbé les quatre dernières années de sa vie.

G.

Anton SCHRAMER, *Blutendes Christentum*. Schaan, Verlag L. Hilty, 1945, 270 pp.

Ce tableau des persécutions dressé d'après les sources les plus anciennes, a été écrit dans un esprit d'édification : en mettant à la portée de tous les résultats de la science historique la plus rigoureuse, il fait sentir la beauté du « Christianisme sanglant », c'est-à-dire la passion et la victoire de l'Eglise durant les quatre premiers siècles de son histoire. Malgré le plan assez systématique — les chapitres des trois parties ont pour titre le nom d'un empereur persécuteur — l'auteur a su éviter la sécheresse. D'un style simple, l'ouvrage est d'une lecture agréable.

Un appendice étudie brièvement la notion de *martyr* et le rôle du martyre dans la vie de l'Eglise : le martyre prouve que la parfaite imitation du Christ est possible et il est le meilleur témoignage historique en faveur de la vérité chrétienne; les différentes sortes de tortures infligées aux martyres, y compris celles des « armes spirituelles » (hérésies des premiers siècles); Julien l'Apostat.

G.

Paul Bolkovac, *Menschlicher Opfergang und Göttliche Führung.* Hansa Verlag Josef Toth, Hamburg, 1946; in-12°, 61 pp.

Au lendemain de la catastrophe qui semble enlever toute raison d'espérer, l'auteur, un jésuite de Hambourg, rappelle à ses compatriotes quelques-unes des leçons contenues dans le dogme de la Providence, qui sont une invitation à la confiance et à l'abandon. Bel opportunisme religieux, qui ne va pas cependant sans quelque rhétorique dans le développement des thèmes.

J. P.

Dr Hermann Lais, *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik.* Freiburg i. B., Herder, 1947, 103 pp.

Marie d'Agreda est cette clarisse espagnole qui mourut en 1665 après une vie d'héroïque sainteté; elle laissait un écrit plein des révélations dont elle se croyait favorisée. Cette œuvre, éditée à Madrid en 1670, interdite puis autorisée par l'Inquisition, se répandit dans les couches populaires risquant de mêler au sentiment religieux la recherche malsaine du merveilleux. En 1774, un chanoine augustin, conscient du danger, publia son « De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulæ tutæ... ». Le livre fit sensation et ranima les querelles soulevées par l'énigmatique figure de Marie d'Agreda. Le Dr Lais nous donne de cet ouvrage une analyse érudite en même temps qu'il retrace avec précision la vie d'Eusèbe Amort. Qui s'intéresse à la théologie du XVIIIe siècle et à l'accueil qui fut réservé aux révélations privées trouvera ici d'utiles renseignements.

J.-A. R.

Romano Guardini, *L'homme religieux de Dostoïewski,* traduit par H. Engelmann et R. Givord. Aux éditions du Seuil, 308 pp.

R. Guardini en nous guidant à travers l'univers de Dostoïewski nous présente des personnages des romans principaux de l'auteur russe; nous sommes bouleversés de rencontrer des hommes et des femmes pour qui les réalités spirituelles ont une telle valeur qu'ils périssent d'inanition lorsqu'ils les nient et qu'ils vivent lorsqu'ils les acceptent en une adhésion confiante et profonde.

Tout le drame de l'homme contemporain écartelé entre sa propre puissance nouvellement entrevue et la Toute-Puissance de Dieu dont il voudrait trop souvent se passer, est vécu en ces pages aussi frémissantes de vie que les personnages mêmes qui y sont évoqués.

Variant ses portraits, diversifiant ses choix, R. Guardini nous conduit à travers le peuple russe, les pieuses femmes, les silencieuses, comme les deux Sonia, les hommes spirituels, comme le moine Zosime, les révoltés et les athées, jusqu'à ce personnage du prince Muichkine de l'« Idiot », le plus religieux qu'aucun et le plus près du Christ.

C'est avec des destinées humaines, avec de la chair, du sang, des maladies, des larmes, des sourires et non avec des abstrac-

tions que nous apprenons dans ces pages que l'homme qui est avec Dieu peut rester un homme, porter en lui l'image de Dieu et retrouver cette image dans les autres, et que l'homme qui est sans Dieu se dégrade un jour ou l'autre.

« Le pouvoir le plus mystérieux peut-être de Dostoïewski est celui de faire apparaître dans le cadre d'une existence d'homme, une vie non-humaine, et qu'on pourrait dire : *infra*, ou extra, ou surhumaine » (p. 256).

Dieu infini peut seul donner son sens à l'homme. Si l'homme s'arrête à ce qu'il y a de fini en lui, il trouve le néant. Il faut choisir entre Dieu ou rien. C'est par une invitation, adressée aux Européens, à choisir pour Dieu en Jésus-Christ, afin de sauver l'homme contemporain, que termine R. Guardini.

J. V.-M. POLLET.

La Sainte Vierge.

R. P. Paul PHILIPPE, O. P., *La très sainte Vierge et le sacerdoce*. Ed. du Cerf, 1947, 104 pp.; 120 frs.

« Le rôle de la sainte Vierge dans la vie du prêtre découle de celui qu'elle tient auprès de Notre-Seigneur... Ce don du sacerdoce de Jésus qui fait de nous des prêtres s'accomplit à la prière et sous le regard de notre Mère. C'est elle qui nous forme aux vertus du prêtre. » Tel est l'idée maîtresse de ce bel ouvrage où la théologie la plus solide se fait toute simple pour nourrir notre vie spirituelle.

Les prêtres y trouveront de profondes lumières qui les éclaireront sur le rôle maternel de la sainte Vierge à leur égard, dans leur vie intérieure et dans leur ministère.

On lira notamment avec fruit les pages très équilibrées sur le prêtre, sacrement de l'amour de Dieu et sur la charité sacerdotale, que l'auteur, en s'appuyant sur de beaux textes de saint Thomas, place au-dessus non seulement de la vie active, mais aussi de la vie contemplative.

A. P.

R. P. PÉRINELLE, o. p., *Qui est celle-ci ?* Coll. O. B. E.; Imprimerie de l'Artois, Arras, 1946, 44 pp.

Une ravissante histoire de Notre-Dame, toute simple, toute fraîche, toute brève; et en même temps si concrète, si adaptée à la mentalité et aux besoins modernes. Nous voudrions citer en entier le petit chapitre intitulé : « Notre-Dame de tous les jours »; nous y voyons la Vierge occupée à faire le ménage, les provisions, la cuisine, les racommodages, et ne cessant en ces occupations « de se tenir enclose en Dieu », le sentant « présent en son âme avec une inébranlable et brûlante certitude », se portant vers lui « par un mouvement continu d'adoration et d'amour, un mouvement très simple, toujours le même et toujours nouveau ». Il faudrait noter aussi deux autres pages : « Vie sociale », qui montre le rôle de Marie dans l'Eglise naissante, et : « Notre-Dame et toi. » Un seul point nous donne envie de critiquer un peu : peut-on dire que Marie s'est attristée au moment où son Fils commence

sa vie publique parce qu'elle avait « rêvé plus brillante carrière » et parce qu'elle réalisait quelle solitude serait désormais la sienne ? La lecture des Prophètes, les entretiens du Christ, sa grâce sans cesse accrue, avaient dû lui donner un sens autrement profond de la Rédemption.

M.-L. T.

Abbé E. Bertaud, *Etudes de symbolisme dans le culte de la Vierge*. Ed. Soc. des Journ. et Publications du Centre, 1947, 19 × 12, 100 pp.

Deux conférences concernant le symbolisme du rosaire et de l'image de N.-D. du Perpétuel-Secours. Dans l'avant-propos, l'A. signale loyalement l'objection que lui présenta un de ses auditeurs : « Convenez que dans tout ce symbolisme, il y a une part de conventionnel et d'arbitraire. Certaines allusions paraissent forcées : on veut voir « telle chose » et avec des recherches ingénieuses on arrive au sens désiré. » Or, en dépit des efforts de l'A. pour dissiper l'objection, sa démonstration ne m'a pas convaincu. Recherches ingénieuses certes, mais dont on ne voit pas beaucoup le profit qu'en peut tirer une sage spiritualité. »

H. M. M. B.

Spiritualité.

Bienheureux Henri Suso, *Œuvre mystique*. Introduction et traduction du R. P. Benoît Lavaud, O. P. Tomes I : *La vie;* II : *Livret de l'éternelle sagesse;* III : *Livret de la vérité, livret des lettres*. Egloff et L. V. F., 1946, 428, 260 et 176 pp.; 225, 140 et 125 frs.

Le R. Père Lavaud a mis au point une traduction de l'œuvre allemande, mais aussi de l'œuvre latine, négligée jusqu'à présent par les autres traducteurs, de Suso. L'ensemble comprendra cinq volumes dont trois viennent de paraître comprenant tout ce qu'on a appelé l'exemplaire.

Dans son *Introduction*, le R. P. Lavaud présente une esquisse de la vie du mystique Souabe, un des grands noms, avec Eckhart et Tauler, de l'école mystique allemande du xive siècle, et fait le point de la critique moderne concernant l'œuvre de *La vie*. D'après les conclusions du R. P. Lavaud, *La vie* serait l'œuvre de la fille spirituelle d'H. Suso, Elisabeth Stagel, mais revue et complétée par Suso lui-même — ce qui n'empêche d'ailleurs pas les interpolations postérieures qui sont signalées dans la traduction. Le traducteur a su conserver en français la saveur et la tendresse, le charme même du mystique Souabe, préférant parfois à certaines traductions littérales, un tour plus coulant et plus français. Il justifie amplement ces quelques libertés dans l'avant-propos.

Belle typographie qui fait honneur à l'éditeur.

A.-M. H.

Ruysbroeck, *Œuvres choisies* traduites du moyen-néerlandais et présentées par J. A. Bizet (Les Maîtres de la spiritualité chrétienne, textes et études. Paris, Aubier, 1947, 365 pp.

M. J. A. Bizet rend un service très apprécié en nous offrant

une traduction française de deux ouvrages du Bienheureux Ruysbroeck : *Le Royaume des amants*, qui est le premier essai du grand mystique, et *Les Noces spirituelles* qui présentent une doctrine plus achevée. Des extraits, détachés de leur contexte, eussent offert moins d'intérêt. Sans doute l'authenticité des écrits de R. n'est-elle pas encore pleinement garantie. Mais la récente édition du texte néerlandais par la *Ruysbroeck-Genootschap* justifiait, à elle seule, cette nouvelle traduction fançaise. Elle sera d'autant mieux accueillie qu'une introduction la précède où M. B., parfaitement renseignge, nous met au fait de tout ce qui regarde la vie de R. et l'ensemble de ses œuvres. Le climat spirituel où évolue R. est bien étrange, saturé de platonisme et embrasé de l'effervescence des Frères du libre esprit. M. B. nous le décrit en termes très heureux : dans la perspecitve néoplatonicienne et dionysienne où se développe la pensée de R., le progès spirituel est un circuit qui se referme sur le retour à l'un du multiple qui en dérive et sur l'absorption du créé dans l'increé. Les conséquences en sont multiples : ainsi, de même que la Trinité des Personnes se résorbe en Dieu dans l'unité de l'esesnce, à leur exemple, la mémoire , l'entendement et la volonté se fondent en une unité supérieure ou sous-jacente qui est l'essence de l'âme. Dans le beau travail de M. B., il est inévitable qu'on puisse relever des inexactitudes de détail. On ne peut dire que l'irrascible et le concupiscible représentent chez saint Thomas deux aspects de la puissance appétive supérieure (p. 95, note 1). La raison qui distinguge l'homme des bêtes et qui est le siège de la justice, au dire de R., ne correspond en rien à la « cogitative » des scolastiques (p. 54). La *Vriheit des willen*, où siège la vertu de force, n'est pas le libre arbitre, mais la volonté libre, ce qui doit épargner au traducteur d'ériger le libre arbitre en faculté particulière (p. 54 et 96). Ce qu'on nous dit de la mémoire (p. 97, note 2) et de son rapport avec le *mens* (p. 54) paraît bien insuffisant. Me trompé-je en pensant que R. n'a jamais utilisé la trilogie : purification, illumination, union ? (p. 65). Puisque nous sommes aux chicanes, je regrette que M. B. n'ait pas joint à son beau travail le tableau synoptique des *Noces spirituelles;* le lecteur moyen doit se perdre à lire une œuvre si fortement charpentée. Il reste que le présent volume nous aidera à aimer R., à le juger aussi; car il n'est pas certain que son influence ait été de tous points bienfaisante, imprégné qu'il était de la mentalité de ceux-là même dont il combattait les erreurs.

J.-A. R.

Sainte MARGUERITE-MARIE, *Œuvres choisies* (Collection P. Messicieu, *A la Renaissance du Livre*, 200 pp.), 94, rue d'Alésia.

Le tri-centenaire de la naissance de sainte Marguerite-Marie Alacoque (1647) a donné l'occasion à la Visitation de Paray de préparer ce volume. Il comprend, outre son *autobiographie* brève connue, écrite sur l'ordre de son confesseur le P. Rolin, divers extraits d'écrits composés sur l'ordre de la Mère de Sauvraise; des notes de retraites, surtout celle de sa pro-

fession et celle qu'elle fit pour se préparer à la mort; enfin ses principales lettres aux Mères de Sauvraise et Greyfié à Sœur de la Barge, à ses deux frères.

Une préface du R. P. Monie-Vinard, S. J., rappelle les quatre grandes visions où Notre-Seigneur se plaignait à la sainte de son amour méconnu et méprisé, et la chargea de la mission d'en demander réparation aux hommes. Ces révélations sont connues de toutes les âmes pieuses; elles ont abouti, après bien des résistances et des luttes, à l'établissement de la fête du Sacré-Cœur, de la communion réparatrice du premier vendredi, de l'Heure sainte. Peu de révélations à des saints ou des saintes ont reçu de l'Eglise une telle consécration.

Ce que l'on sait peut-être moins, c'est que cette âme choisie pour de telles faveurs de Dieu a dû les mériter par d'indicibles souffrances corporelles et spirituelles, par un état de victime, immolée sans cesse à la « sainteté de justice » comme à la « sainteté d'amour » du Très-Haut. Sa grâce intérieure fut celle de « tant d'amour pour la croix que je ne peux vivre un moment sans souffrir, mais souffrir en silence, sans consolation, soulagement ni compassion, et mourir avec ce Souverain de mon âme, accablée sous la croix de toutes sortes d'opprobres, d'humiliations, d'oublis et de mépris; ce qui m'a duré toute ma vie... » Elle connut pourtant le bonheur de souffrir : « J'avoue que je me délecte si fort en parlant du bonheur de souffrir, que j'en écrirais des volumes entiers sans pouvoir contenter mon désir. » Et cette phrase d'un de ses écrits me semble résumer sa vie spirituelle : « Une autre fois; ce Souverain de mon âme me dit : « Je te veux être toute chose, ta joie et ta consolation, mais je serai aussi ton supplice. » Le mystère de la joie par la souffrance, des consolations ineffables qui naissent sur la croix, n'est jamais apparue plus fortement que dans la vie de sainte Marguerite-Marie.

Victime, confidente, messagère du Sacré-Cœur de Jésus : ce livre résume le miracle de la vie d'une religieuse inconnue, obscure, sans dons humains éclatants, et qui a bouleversé le monde religieux par les faveurs dont Dieu a comblé cet humble instrument de ses desseins.

P. R.

BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit*. Texte grec, introduction et notes de B. PRUCHE, O. P. (*Sources chrétiennes*, n° 17). In-16 de 286 pp., Paris, Ed. du Cerf, 1947.

Après les Lettres de saint Athanase à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit (cf. *La Vie Spirituelle*, LXXVII, 1947, pp. 250-251), les *Sources Chrétiennes*, qui nous gâtent, nous donnent une excellente édition du *Traité* de saint Basile sur le même sujet, la comparaison des deux textes sera extrêmement intéressante pour l'historien et pour le théologien. C'est uniquement à partir de l'Ecriture que saint Athanase essaie de prouver la divinité du Saint-Esprit, et ses quatre *Lettres* ne sont autre chose qu'un florilège de textes bibliques groupés avec une extrême richesse et ingéniosité. Saint Basile nous donne, lui aussi, une théologie de l'Esprit-Saint encore toute nourrie de

la Bible, mais aussi déjà extrêmement élaborée grâce à l'emploi de notions empruntées à la philosophie grecque. La remarquable introduction met en belle lumière cette méthode, en soulignant l'originalité de saint Basile et en montrant en même temps que ce procédé dialectique ne compromet pas pour autant, le caractère scripturaire et profondément chrétien de la pensée. L'historien notera aussi la discrétion, l'« économie » avec laquelle l'archevêque de Césarée hésite à donner formellement à la Troisième Personne le nom de Dieu, que ne lui donne pas non plus l'Ecriture. Cette prudence était particulièrement nécessaire dans les difficiles conjonctures où fut écrit le *Traité*, dans une Eglise déchirée et bouleversée par les tempêtes des persécutions et des hérésies; mais la foi de Basile à la divinité du Saint-Esprit est entière, et, comme celle de saint Athanase, fondée aussi bien sur l'Ecriture que sur l'expérience de la vie chrétienne qui n'hésite pas à glorifier l'Esprit-Saint *avec* le Père et le Fils et reconnaît dans le baptême l'action de l'Esprit qui nous divinise : le pourrait-il faire, s'il n'était Dieu lui-même ? On lira ici quelques-unes des plus belles pages qu'aient écrites les Pères sur le baptême et sur le rôle du Saint-Esprit dans la vie du chrétien.

P. Gabriel de sainte Marie-Madeleine, O. C. D., *Petit catéchisme de la vie d'oraison*. Traduit de l'italien par le R. P. Eugène de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, O. C. D. Paris, Lethielleux, 1946, 64 pp. (*Bibliothèque du Carmel thérésien*).

Ce petit catéchisme, qui fait penser au livre de M. Olier, veut mettre à la portée des fidèles les enseignements de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Il est bon de se rappeler qu'il est écrit pour des personnes qui vivent dans le monde, sinon on pourrait s'étonner de le voir donner tant de place à la préparation soit prochaine, soit éloignée, insister sur les trois éléments de la méditation (la représentation, œuvre de l'imagination; la réflexion, œuvre de l'intelligence; le colloque, œuvre surtout de la volonté), et ne faire qu'effleurer au passage, sans les nommer d'ailleurs, l'oraison effective et l'oraison de recueillement, qui tiennent pourtant bien de la place dans la littérature carmélitaine. Nous regrettons qu'un chapitre ne soit pas consacré à cette simplification de l'oraison, sans méconnaître pour cela la réelle valeur des pages qui nous sont offertes, très sûres, très claires, très pratiques. Les deux derniers chapitres, qui complètent la méthode proprement dite, traitent des distractions et de la pratique de la présence de Dieu; ils disent tout ce qu'il y avait à dire, en une forme très nette et simple. Tel quel, ce petit livre rendra de grands services à ceux qui désirent être initiés à la vie d'oraison.

P. François de Sales de l'I. C., Carme déchaussé, *Le Carmel, son histoire, sa fin, son esprit, son ascèse, son oraison*. Les Ed. de Chèvrement (Belgique), 1947, 56 pp.

Le titre, à lui seul, est un résumé du livre, qui nous donne l'essentiel de l'histoire du Carmel, et indique quels moyens emploie cet ordre pour parvenir à la perfection de la charité. Ces moyens sont l'oraison continuelle, la solitude, le silence,

le détachement des créatures et l'abnégation de soi-même. De nombreuses pages sont consacrées à l'oraison telle qu'on la conçoit au Carmel; reprenant les points dont traitait le « petit catéchisme » du Père Gabriel de sainte M.-Madeleine, elles les complètent par quelques considérations sur l'oraison de simplicité et sur la contemplation passive. Ce petit livre intéressera en permettant de connaître rapidement, mais de façon sûre, ce qu'il faut savoir sur un ordre qu'illustrent des saints si vénérés par nos contemporains.

M.-L. T.

Maurice ZUNDEL, « *Itinéraire* ». Edition « La Colombe ». Collection « Idées et christianisme ».

C'est pour l'auteur de ces lignes une joie et un devoir de reconnaissance que de signaler ici l'Itinéraire de l'homme vers la liberté de Dieu, tracé par Maurice Zundel.

« Itinéraire » est un de ces livres qui marquent une date, car rien n'y est formulé toute faite, et tout y est si exempt de la piperie des mots et des apparences qu'on a la conviction en le lisant d'entrer au cœur de la vraie condition humaine où cet itinéraire veut nous conduire. Par une analyse lucide et impitoyable, M. Zundel nous conduit d'abord à cette constatation : « Il est rigoureusemen impossible de vivre *humainement* sans se livrer à mieux que soi, au plus intime de soi » (p. 28).

Puis, il nous fait découvrir en l'homme un concert de relations dont la principale a le sens vertical. Ce n'est pas tout, l'homme est espoir et par conséquent liberté, car il est impossible « d'adhérer à une idée ou de répondre à un amour sous la pression d'une contrainte » (p. 37). La vérité que cherche l'homme est quelqu'un; l'espoir l'attend par une logique verticale en marche vers une personne à pas de lumière et d'amour. De cette façon seulement nous réalisons notre liberté qui consiste dans le pouvoir de se donner à Dieu et à ses enfants de la terre et de tout donner en se donnant. C'est en cela que réside la déclaration des droits de l'homme encore exprimée par ces mots d'une femme pauvre : « La plus grande douleur des pauvres c'est que personne n'a besoin de leur amitié. » Un tel mot nous fait atteindre notre humanité en franchissant la distance infinie qui sépare notre moi biologique de notre moi personnel (p. 127). Le moi personnel ne se réalise qu'en consentant à Dieu qui seul peut actualiser sa liberté, car Dieu seul est la suprême liberté. En effet les Trois Personnes divines vivent les unes pour les autres dans un don mutuel.

Cet itinéraire nous a fait découvrir l'homme ne s'accomplissant qu'en Dieu.

R. PLUS, S. J., *La fidélité à la grâce*. Paris, Bloud et Gay, coll. *La vie intérieure pour notre temps*, 1947, 160 pp.; 75 frs.

Après avoir montré les raisons de notre obligation de correspondre à la grâce, l'A. analyse les conditions de notre fidélité : le recueillement pour percevoir, la clairvoyance pour discerner, la générosité pour obeir. Cette fidélité, qui est le chemin de la

sainteté de l'union à Dieu, ne fera pas de nous des êtres « standard »; Dieu respecte infiniment notre personnalité; bien plus, nous épanouissant pleinement, elle sera pour nous source de joie; saint Thomas ne dit-il pas que la joie est l'efflorescence de la vertu de charité ?

Petit livre simple, net, pratique, destiné aux âmes qui désirent s'avancer sérieusement vers le Seigneur.

P. ALLARD, *Méditations sur la charité* (*Pour l'action catholique*. 4e édition, Paris, Les Ed. ouvrières, 1946, 180 pp.

C s méditations sont proposées à des membres de la J.O.C.F.; on s'en aperçoit immédiatement par les applications concrètes, et poussées jusque dans le détail, qui illustrent l'enseignement donné. Elles pourront cependant être utiles à un auditoire plus élargi, particulièrement aux militants des mouvements d'action catholique. Elles montrent quelle est l'étendue du commandement de la charité, sa portée, ses motifs, sa pratique. Notons une bonne mise au point dans le chapitre « De la charité envers les patrons », et de belles pages sur la communion eucharistique foyer de charité. Mais pourquoi garder le cliché « Le Christ quitte le Ciel, prenant un corps... »; à la page 122 quelques lignes sont inintelligibles, sans doute par suite d'une faute d'impression.

M.-L. T.

VIENNENT D'ARRIVER A LA REVUE :

C. M. CHARPENTIER, *Voici nos Sauveurs*. Ed. Amicitia, Paris, 32 pp.; 24 frs.

R. RICHE, *Vous et tous ceux qui cheminent avec vous.* (*Pour vivre votre idéal, T. II*); Liége, La Pensée catholique, 1947, 92 pp.; 36 frs.

P. PÉRONNET, *Gethsémani*. Arras, Imprimerie Charruey, 1947, 48 pp.

R. ZELLER, *Le royaume secret*. Ed. de l'Arc; coll. « Les romans de l'Arc, 1947, 216 pp.; 140 frs.

WOLHODYMYR SHAYAN, *Création de l'humanité*. « Nouvelle époque ». Pensée humaniste ukrainienne; éd. Petro Pawlowych, 1946, 12 pp.

P.-J. ADELINE, *Transfiguration* (*Cure d'altitude spirituelle*), Paris, Spes, 1946, 56 pp.; 28 frs.

Une religieuse de désir, Gisèle Kourchild, Oblate bénédictine, 1902-1925. Abbaye de Jouarre (Seine-et-Marne), 1944, 24 pp.

Charles de BEAUCOURT et Ernest MURA, *Les degrés du sacerdoce*. 1er tome : Ordres mineurs, 261 pp.; IIe tome : Ordres sacrés, 406 pp.; André Blot.

T. BEAUPIN, *Votre séminaire*. Bloud et Gay, 300 pp.

BÉLORGEY Dom GODEFROID, *L'humilité bénédictine*. Ed. du Cerf, 311 pp.

CHANSON Paul, *L'œuvre de chair*. Ed. familiales de France, 61 pp.

CLAUDEL Paul, *Introduction à l'Apocalypse*. Albert Kundig, à Genève. Librairie universelle de France, 65 pp.

COURTOIS G., *La plus belle histoire*. Union des OEuvres catholiques de France, 48 pp.

DAVID André, *Amour charnel de la Patrie.* Edit. Maison Française, 171 pp.

DAVID André, *Angoisse et plénitude.* Les grandes Edit. Françaises, 246 pp.; prix : 195 frs.

DESPONT J. (Abbé), *Les Missions d'Outre-Mer. L'Eglise à Madagascar.* Propagation de la Foi, 22 pp.

DUFRAISNE Marguerite Mère, *Première formation morale et religieuse de l'enfant.* Cénacle, 61 pp.

GLORIEUX, Chanoine, *Messe, richesse et joie.* Les Edit. ouvrières, 116 pp.

GODIN H., Abbé, *Pour prier ensemble.* Les Edit. ouvrières, 127 pp.

GORCE Denys, *Newman et les Pères.* Beyeart, Bruges, 112 pp.

HERBERT Jean, *Spiritualité hindoue.* Edit. Albin Michel, 463 pp.; 450 frs.

HOESL Paula, *L'éducation sentimentale des filles.* Edit. Spes, 139 pp.

Jacques P., de Blois, O. F. M. Cap., *Saint François d'Assise.* Aubanet aîné, Avignon, 61 pp.

JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel. Vive flamme et Opuscules.* Desclée de Brouwer, 1157 pp.

LAISNÉ Hector, *Sonets platoniciens et chrétiens.* Edit. Orphée, 199 pp.

LEPIN M., S. S., *Faut-il croire en Dieu, en Jésus-Christ, en l'Eglise ?* Au foyer des auxiliaires des campagnes, 304 pp.

MORINEAU B. M., *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort,* Flammarion, 192 pp.

Nefs et clochers : Saint-Nicolas-du-Chardonnet, Yvan Christ, 15 pp.; *L'église du Val-de-Grâce,* Pierre du Colombier, 15 pp.; *Sainte-Clotilde,* Jacques Lethève, 15 pp.; *Saint-Joseph-des-Carmes,* Jacques Vanuxem, 15 pp.; Ed. du Cerf.

DE REMIREMONT A., *Vie d'Alix Le Clerc.* Apostolat de la Prière, 98 pp.

ROBERT J. D., *Existence de Dieu et conscience moderne.* La Pensée catholique, Liége, 37 pp.

Sainte Marguerite-Marie ALACOQUE, *Entretiens mystiques.* Edit. Spes, 155 p.

STAINIER Albert, *La famille chrétienne.* La Pensée catholique, 23 pp.

Médecine et éducation. Principes directeurs. *Convergences.* Edit. Spes, 225 pp.

Crise de consciences et redressement. Edit. de l'A. C. H., Bruxelles, 55 pp.

J. E. C. F., *Symphonie,* 143 pp.

Les Religieuses du Cénacle, *Avec Jésus sur le chemin du Ciel.* Cénacle, Paris.

Les Religieuses du Cénacle, *Avec Jésus sur le chemin du Ciel.* Album à colorier; 60 frs.

31341. — Imp. LAHURE, Paris. — 31.1064
— Le gérant de cette publication : —
R. P. Plé, 29, Bld de Latour-Maubourg, Paris-7e
Dépôt légal : Premier trimestre 1948. - N° d'ordre 10.660.